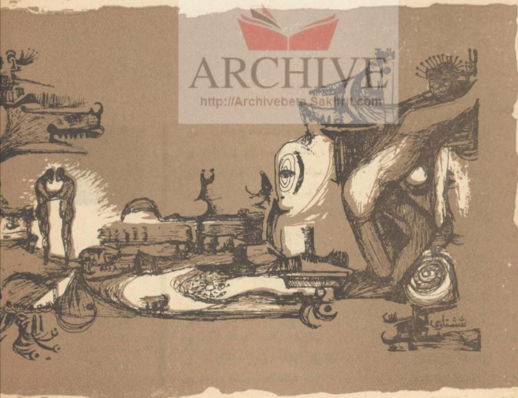
- تاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من الفلسفة ذاتها ، حتى ليمكن القول انه لا قيام للفلسفة بغير تاريخها .
- ان تقدم العلم يسير فى خط رأسى يرتفع دوما الى أعلى ، على حين أن مسار الفلسفة يسير فى خط أفقى يقف فيه كل مذهب الى جوار الآخر . .
- تصبح للتاريخ اهمية كبرى عندما لا يكون لموضوعه تاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أى حين يفتقر تطور هذا الموضوع الى منطق دقيق يسرى من بدايته الى نهايته .

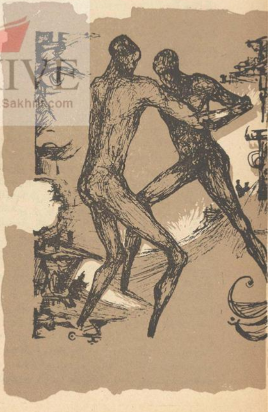
بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم

دكتور فؤاد زكريا



ينفرد التاريخ الفلسفى بصفات تميزه على نحو قاطع عن تاريخ أى علم آخر • ففى حالة أى علم ، ينبغى النظر الى دراسة التطورات السابقة لهذا العلم على أنها مرحلة ثانوية الأهمية ، وربما مرحلة لا قيمة لها ، بالنسبة الى دراسة هذا العلم ذاته • مثال ذلك أن دارس الكيمياء لا يحتاج الى دراسة تاريخها • وبالفعل لا يعرف معظم المتخصصين فى هذا العلم الا القليل عن تاريخه • ولا يمنع ذلك من وجود مجموعة قليلة تهتم بالأبحاث التاريخية المتعلقة بهذا العلم لذاتها ، وهؤلاء يمكن أن يعدوا مؤرخين أكثر مما يعدوا كيميائيين • أما بالنسبة الى الأغلبية الساحقة من علماء الكيمياء وباحثيها ، فليست لتاريخ هذا العلم أهمية الا فى أقرب تطوراته وآخرها فحسب ، وبقدر ما يكون الالمام بهذه التطورات الأخيرة أمرا لابد منه للقيام بأبحاث علمية جديدة تبدأ من حيث انتهت هذه التطورات ، وتكمل ما تركته ناقصا ، وتسد الثغرات التى تتكشف للعالم فى أعمال السابقين عليه والمعاصرين له •

وعلى ذلك فان دراسة تاريخ العلوم ليست لها أهمية تذكر بالنسبة الى هذه العلوم ذاتها ، ومن الممكن أن يسير العلم فى طريقه على نحو سليم ومثمر دون أن يتعرض للبحث فى تاريخه • فاذا ما بدا لأحد أن يبحث فى تاريخ العلم ، كان ذلك



البحث أقرب الى التاريخ منه الى العلم ذاته ، واتخذ شكل دراسة منفصلة عن أبحاث ذلك العلم • وفى جميع الأحوال تكشف هذه الدراسة التاريخية عن حقيقة واضحة ، **هى أن البدايات الأولى والمراحل المبكرة فى تاريخ أى علم ، ليست لها الا أهمية ضئيلة كل الضآلة بالقياس الى تطوراته الأخيرة ، بحيث يكون من الممكن الاكتفاء بالصورة التى يتخذها العلم فى آخر مراحله ، وتجاهل صوره السابقة أو انكارها •**

وعلى العكس من ذلك يتسم التطور الفلسفى بسمات مخالفة ، وربما مضادة لسمات التطور العلمى ، مما يؤدى الى اتخاذ تاريخ الفلسفة طابعا مختلفا كل الاختلاف عن تاريخ العلم • **فتاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من الفلسفة ذاتها ، حتى ليمكن القول انه لا قيام للفلسفة بغير تاريخها • ذلك لأن الأفكار الفلسفية لا تعرض فى كثير من الأحيان الا من خلال عرض تطورها ، وهذا العرض ذاته يؤلف فلسفة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة •** واذن ، فهناك ارتباط لا ينفصم بين الفلسفة وتاريخها • والواقع الذى يدعونا الى البحث فى تاريخ الفلسفة هو دافع فلسفى أكثر منه دافع تاريخى • وليس هدف الباحث فى تاريخ الفلسفة هو مجرد اكمال معلوماته العلمية ، أو التوسع فى جانب اضافى ثانوى الأهمية من جوانب بحثه ، بل ان هذا الهدف يتصل أوثق الاتصال بصميم التفكير الفلسفى ، منظورا اليه فى تطوراته الماضية •



ف . هيجل

وفضلا عن ذلك ، فالأمر فى الفلسفة لا يقتصر مطلقا على بحث تطوراتها الأخيرة ، أو الأحدث عهدا ، **وليس فى الفلسفة أى مجال لتفضيل الجديد على القديم لمجرد كونه أقرب زمنيا • بل ان المفاضلة الوحيدة المقبولة فيها انما ترتكز على أساس القوة الكامنة فى المذهب الفلسفى ذاته ، سواء أكان هذا المذهب قريبا أم بعيدا ، وسواء أكان ينتمى الى التاريخ القديم أم الوسيط أم الحديث •** وربما رأى بعض دارسى الفلسفة أن تطوراتها القديمة أعمق وأخصب من تطوراتها المتأخرة ، أو هى على الأقل ذات قوة حية متجددة ، مهما مرت عليها الأزمان ، ومهما ابتعدت عنا فى الماضى السحيق — وتلك صفة يستحيل أن يتصف بها التطور القديم لأى علم من العلوم ، وقد تجد لها نظيرا فى نظرة البعض الى تطور الفنون ، اذ يمجدون فنون العصر الكلاسيكى — مثلا — كما لو كانت هى القوة التى يستحيل أن يقترب منها الفن فى أى تطور لاحق •

فالتاريخ الفلسفى كله يكون حركة دائمة التجدد ، وكثيرا ما نرى مراحل منه تتجدد وتعود

الى الحياة فى عصور يبدو أنها منعدمة الصلة تماما بالعصر الذى ظهرت فيه أول مرة : اذ نجد مذاهب تنتمى الى صميم العصور الوسطى **(كالتوماوية مثلا)** تجدد فى صميم القرن العشرين ، على الرغم من الفارق الهائل فى السياق الحضارى بين العصرين ، ومن طول الفترة الزمنية التى انقضت بين ظهور المذهب الأصلى وبين احيائه ·

ومن جهة أخرى فان التاريخ الفلسفى يعود فيؤثر فى التفلسف ذاته تأثيرا عميقا · ذلك لأن الفيلسوف لا يستطيع ، فى معظم الأحيان ، أن يتجاهل المذاهب الفلسفية القائمة بالفعل ، بل يجد لزاما عليه أن يسوى حسابه ، بالتطورات الماضية للفكرة التى يتناولها بالبحث ، ويحدد موقفه وموقعه منها ، فاما أن يتأثر بمذهب من المذاهب السابقة ، واما أن ينقده ويقف منه موقفا سلبيا متشككا ، واما أن يأتى برأى جديد بعد هذا النقد · **وهكذا تتحدد معالم التفلسف من خلال عملية الجذب والتنافر التى يشعر بها المفكر ازاء المذاهب السابقة ، ويتميز تطور الفلسفة ، قبل كل شيء ، بذلك الطابع الجدلى الذى يكون تاريخ الفلسفة فيه أشبه بمحاورة هائلة بين مذاهب مختلفة تثور المناقشات بينها فى مختلف المشكلات ، وترتفع هذه المناقشات الى مستويات أعلى كلما تراكمت الخبرات وازداد البحث عمقا ·**

والحق أن وجود هذا النقاش والجدل والخلاف هو ذاته من السمات التى تميز التاريخ الفلسفى من كل أنواع التاريخ الأخرى · ذلك لأن التاريخ ، فى معناه العام ، يتجنب المناقشات والخلافات قدر امكانه : فهو يبذل قصارى الجهد من أجل عرض الوقائع الماضية عرضا موضوعيا هادئا ، لا مكان فيه للنزاع أو لمحاسبة الماضى · وحين يعرض المؤرخ لحادث سياسى مثلا ، لا يصدر حكما باستحسان ما حدث أو استهجانه الا فى أحوال نادرة ، وانما يحاول عادة أن يعيد تركيب صورة الماضى على أدق نحو ممكن ، وينظر اليه من حيث هو بعيد ومنفصل عنه · ذلك هو طابع التاريخ بمعناه العام ، أما التاريخ الفلسفى فهو فى أساسه جدلى خلافى ، وقد يؤدى ذلك فى أحيان غير قليلة الى فقدان صفة الموضوعية فيه تحقيقا لأغراض الخلاف والجدل · ويمتد هذا الجدل الى أقدم النظريات والمذاهب الفلسفية ، أى أنه لا يقتصر على المذاهب القريبة العهد كما هى الحال فى الجدل العلمى · **وفى كل الأحوال يحرص مؤرخ الفلسفة على الحكم على ما يعرضه من المذاهب ، ومقارنة بعضها ببعض ، ولا يكتفى أبدا بالعرض الموضوعى ، والا اتسم عمله بالنقص والتقصير ·**

ويمكن القول أن الانحياز فى حالة عرض التاريخ الفلسفى أمر مرغوب فيه فى كثير من الأحيان ، بينما هو من أشد عيوب البحث فى حالة التاريخ الصرف · فشخصية مؤرخ الفلسفة وطريقة تفكيره تقوم بدور هام فى طريقة عرضه للمذاهب الأخرى · وهو لا يحاول أن يخفى ذلك ـ على عكس المؤرخ العادى الذى قد تظهر شخصيته أو ميوله الخاصة أيضا فى بحثه ، ولكنه يحرص على اخفائها كل الحرص ، وعلى تقديم بحثه فى صور لا شخصية قدر الامكان ـ وانما يعترف مؤرخ الفلسفة بأن نظرته الى المذاهب الأخرى تتلون باتجاهاته الخاصة فى التفكير ، وقد يجد فى هذا الاعتراف ما يدعو الى الزهو والمباهاة · بل ان مجموعة من الكتب الهامة فى تاريخ الفلسفة كانت مصطبغة بالطابع الفكرى الخاص للمؤرخ على نحو صريح ، واعترف مؤلفوها دون مواربة بأنهم انما يتأملون الفلسفة من منظورهم الخاص ـ كما هى الحال فى كتاب **هيجل** الضخم « **محاضرات فى تاريخ الفلسفة** » ، وكتابات **هيدجر** المتعددة عن مختلف مراحل تاريخ الفلسفة ، منذ الفجر الأول للفلسفة اليونانية حتى العصر القريب ·

* * *

وهكذا ظهر لنا تاريخ الفلسفة ، من وجهة النظر السابقة ، مرتبطا على نحو لا يقبل الانفصام بالفلسفة ذاتها ، وتأكدت لنا الأهمية الكبرى لهذا التاريخ بالنسبة الى كل تفلسف ·

ومع ذلك فمن الممكن القول ، من وجهة نظر أخرى ، ان العنصر التاريخى لا أهمية له فى التفلسف على الاطلاق · وعلى قدر اهتمام كثير من الباحثين بتاريخ الفلسفة بوصفه أقوى تعبير عن الفكر الفلسفى ذاته ، **ظهر من الباحثين من أنكروا قيمة التاريخ فى مجال الفلسفة ، وقدموا حججا قوية تؤيد رأيهم هذا ، وهى حجج لو صحت لأدت بنا الى طريق مضاد تماما لذلك الذى سلكناه من قبل ·**

فمن الظواهر الملحوظة فى التطور الفلسفى ، أن يظهر من آن لآخر مفكر يبدأ بداية تبدو جديدة كل الجدة ، ويتجاهل التاريخ السابق وكأنه لم يكن · ووجهة نظر هؤلاء أن الفلسفة انتاج فكرى مستقل ، أو خلق حر ، لا ينبغى له أن يتقيد بالسوابق الماضية أو يلتزم باكمال التطور السابق · ويتخذ ظهور المذاهب الفلسفية عند أصحاب هذا الرأى ، طابعا أقرب الى الانبثاق

المفاجيء منه الى التطور المتصل المنتظم • وهم يرون أن الفلسفة لا تعرف ذلك التدرج البطيء المعقول ، الذى يترتب فيه السابق على اللاحق بانتظام ، على النحو الذى نجده فى العلوم الأخرى •

ولقد لاحظ الفيلسوف الألمانى الكبير «**كانت**» هذه الصفة فى التطور الفلسفى ، وأشار بوضوح الى عدم انتظام هذا التطور ، وذلك فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « **نقد العقل الخالص** » ، فقال – مشيرا الى الميتافيزيقا ، وان كان كلامه ينطبق على الفلسفة بوجه عام – : « **على الرغم من أن الميتافيزيقا أقدم من العلوم الأخرى جميعا ، وستظل باقية حتى لو غرقت العلوم الأخرى كلها فى لجة من الهمجية التى لا تدع شيئا الا وقضت عليه ، فان الحظ لم يسعدها حتى الآن بسلوك طريق العلم المؤكد • ذلك لأن العقل يضطر فيها دائما الى التوقف** » • ويتعين علينا دائما أن نقطع الشوط من جديد ، اذ أن مسلكنا الأول لا يقودنا الى الاتجاه الذى نود السير فيه • كذلك فان باحثى الميتافيزيقا قد بلغ بهم الافتقار الى بلوغ أى نوع من الاجماع في دعاويهم حدا جعل الميتافيزيقا أحق بأن تعد ساحة قتال ، تلائم بوجه خاص أولئك الذين يريدون التدرب فى معارك وهمية ، وهى ساحة لم يفلح أى متسابق فيها حتى اليوم فى كسب شبر واحد من الأرض ، أو على الأقل لم يفلح فى كسبه على النحو الذى يضمن له امتلاكه بصفة دائمة » •

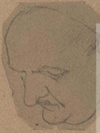
هنا يشير « **كانت** » الى صفة هامة فى البحث الفلسفى ، تفرق بينه وبين البحث العلمى تفرقة قاطعة ، ومن ثم فهى تؤدى الى ادراك الاختلاف بين طريقة التطور التاريخى فى كلا المجالين • فالفلسفة لا تعرف حقائق تامة نهائية يستطيع باحثو الفلسفة أن يقولوا انها اكتسبت وأصبحت جزءا لا يتجزأ من مضمون المبحث الذى يشتغلون به • **أما العلم فيبنى خطوة بعد خطوة على حقائق يمهد القديم فيها الطريق للجديد ، ومن هنا فلا يمكن أن يكون فيه مجال للخلاف والنزاع والجدل الا حول المعارف الجديدة أو القريبة العهد** • أى أن طابع التكامل والاستقرار الذى تتسم به الحقائق العلمية يؤدى الى استبعاد الجدل من تاريخها الماضى ، وبركزه فى التطورات الأخيرة وحدها ، لأن هذه هى التى لم تستقر بعد ، أو لم تتم اضافتها الى ذخيرة هذا العلم وحصيلته المكتسبة • وهنا يظهر الفارق واضحا بين نظرة الفلسفة والعلم الى تاريخهما الماضى : ذلك لأن عدم وجود حقائق مستقرة فى الفلسفة يجعل للقديم نفس المكانة التى تعزوها الى الجديد ، ويضع مراحل التطور كلها على قدم المساواة من حيث أهميتها فى الجدل الفلسفى • ولسنا نعنى هنا بالمساواة أن تكون لها كل قيمة واحدة بالنسبة الى تفكيرنا المنطقى ، بل نعنى أن انتماء أى مذهب فلسفى الى الماضى أو الى الحاضر ليس « **فى ذاته** » عاملا من عوامل استبعاده أو التمسك به فى ميدان الفلسفة – وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من تفاوت مراتب المذاهب تبعا لمدى اتساقها الداخلى ، وغير ذلك من معايير التفضيل فى ميدان الفلسفة •

ان العلم يتطور عن طريق التوسع فى مجموعة من الحقائق اللاشخصية التى تتسم بطابع مستقر ، دون أن يكون لفردية العالم تأثير فيما يصل اليه من الحقائق • فحين نتأمل أى علم فى تطوراته الماضية ، ونقارنها بصورته الراهنة ، نجد أن هذه التطورات تسير دائما فى طريقها بمنطق داخلى خاص بها ، ومن الممكن أن نتتبعها دون أية اشارة الى شخصية مكتشفيها أو خصائصهم الفردية • ذلك لأن هذا التطور العلمى انما هو محاولة لتحقيق المزيد من الصواب فحسب • وليس معنى ذلك أن العلم لم يكن فيه أخطاء ، أو أن كل عالم يسير آليا فى الطريق الصحيح ، بل ان ما يحدث فى تاريخ العلم هو أن الأخطاء تستبعد آليا ، وتزاح من الطريق الرئيسى الذى يسلكه العلم ، فلا يتبقى فيه الا الحقائق • وصحيح أن الحقيقة الجديدة تنسخ ما سبقها فى كثير من الأحيان ، غير أن العلم يحتفظ خلال تقدمه بالحقائق التى تتضمن فى ذاتها قدرة على توليد حقائق أصح منها • مثال ذلك أنه حين اكتشفت نظرية **كيرنيكوس** فى الفلك ، استبعدت آليا نظرية **بطليموس** القديمة ، التى كانت تجعل الأرض مركزا للكون ، كما استبعدت بطبيعة الحال نظريات خرافية أخرى متعددة كانت تعلل حركات الكواكب والنجوم بقوى خفية شبيهة بقوى الانسان • ومع ذلك فان نظرية بطليموس هى التى تمثل مرحلة من مراحل تاريخ العلم ، لأنها تنطوى على امكانات تسمح بظهور حقيقة أخرى أدق منها ، أما النظريات الخرافية فهى لا تمثل حتى مجرد مراحل قديمة فى هذا التاريخ ، لأنها لا تؤدى الى شيء • والمهم فى هذا كله هو أن تاريخ العلم انما هو تاريخ حقائق متدرجة أو متراكمة تؤدى كل منها الى حقيقة أدق منها وأشمل •

أما لو تتبعنا التاريخ الفلسفى ، لوجدناه تاريخ محاولات لا تاريخ حقائق ، ذلك لأن عدم وجود معارف مكتسبة مستقرة فى المجال الفلسفى يجعل تاريخها منطويا على عناصر الخطأ والصواب

معا ، بل يكاد يقضى على أى تمييز قاطع بين ما هو خطأ وما هو صواب • فحين نتتبع التاريخ الفلسفى لأى عصر من العصور ، لا نستطيع أن نهتدى الى طريق رئيسى واحد يسير فيه الفكر مستقرا واثقا من نفسه من البداية الى النهاية ، وتستبعد منه على الدوام أخطاء تطرح جانبا لكى تختفى فى غياهب النسيان • بل ان التاريخ الفلسفى يضم فى داخله كل المحاولات ، ما أصاب منها وما أخطأ ، بل أنه يضمها كلها دون أن يجد معيارا لتمييز ما هو مخطىء فيها وما هو مصيب ، أو على الأصح دون أن يحاول الاهتداء الى مثل هذا المعيار • ومجمل القول **ان تقدم العلم يسير فى خط رأسي يرتفع دواما الى أعلى ، على حين أن مسار الفلسفة يسير فى خط أفقى يقف فيه كل مذهب الى جوار الآخر •**

وفى ضوء هذه التفرقة بين طريقتى تطور الفلسفة والعلم ، نستطيع أن نحكم على نقد «كانت» السابق لطريقة تطور الفلسفة • فهو لم يكن يقبل الا طريقة واحدة وهو قد عاب على الفلسفة عجزها عن سلوك طريق العلم هذا ، واستهدف بتفكيره ومذهبه النقدى أن يخلصها من هذا العجز ، ويحقق لها تطورا مماثلا لتطور العلم • ولم يدر بخلده أن الفلسفة تستطيع أن تظل حية ، ومزدهرة ، مع احتفاظها بطريقتها الخاصة فى التطور ــ تلك الطريقة التى تظل فيها النظريات والمذاهب السابقة معترفا بها ، ومحتفظة بأهميتها ، على الرغم من كونها تتناقض فيما بينها ، ولا تتكامل أو تتوائم على أى نحو • أى أنه ، **بالاختصار ، أصر على أن تتحول الفلسفة ، فى طريقة تطورها ، الى علم ، برغم علمه أن الموضوعات التى تعالجها لا تنتمى الى مجال العلم بمعناه الدقيق ، أما اذا حاولت الفلسفة أن تحتفظ بأسلوبها الخاص فى التطور ، فان هذا يؤدى فى رأيه الى طريق مسدود لامخرج لها منه •** وغنى عن البيان أن كل التاريخ اللاحق للفلسفة انما كان تفنيدا مفصلا لرأى « كانت » هذا ، اذ أن الفلسفة ظلت مزدهرة ، وفى الوقت ذاته ظلت مذاهبها واتجاهاتها تتعدد وتتشعب فى خط أفقى مغاير تماما لخط التقدم العلمى •



م . هيدجر

* * *

وعلى أساس وجهتى النظر السابقتين نستطيع أن نقول بوجود نوع من « **النقيضة** » فى نظرة المشتغلين بالفلسفة الى طريقة تطورها التاريخى • فقد رأينا أولا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن تاريخها ، وأن التاريخ الفلسفى حى على

الدوام ، يكون جزءا لا يتجزأ من موضوع الفلسفة ، وينبغى أن يحسب له حساب فى كل محاولة جديدة للتفلسف ورأينا ثانيا أن من الممكن ، من وجهة نظر أخرى ، القول بأن تاريخ الفلسفة لاأهمية له على الاطلاق من حيث هو تاريخ • فهو ليس تاريخا منظما كتاريخ العلوم ، بل انه ليس تاريخا على الاطلاق ، وانما هو محاولات لا يكاد آن يكون للعنصر الزمنى فيها أدنى تأثير • ومن الممكن فى أية حالة أن يختار المرء للمناقشة أية مرحلة سابقة فى هذا التاريخ دون تمييز ، كما أنه يستطيع – كما حدث بالفعل فى بعض الحالات – أن يتجاهل المراحل السابقة ويبدأ من جديد • وبهذا المعنى لا يكون للفلسفة تاريخ ، أى أنها لا تتطور زمنيا لمنطق محدد •

فكيف اذن يمكن حل هذا الاشكال ، الذى يكون فيه للتاريخ أهمية أساسية فى الفلسفة ، ولا تكون له ، فى الوقت ذاته ، أهمية على الاطلاق ؟



١ • كانت

نستطيع أن نقول أولا ان هذه النقيضة انما هى نقيضة تتمثل فى كل تاريخ بوجه عام ، لا فى التاريخ الفلسفى وحده • فالتاريخ لا تصبح له أهمية فى العلم الذى يسير تطوره بانتظام ، وفى مسار منطقى محدد ، على حين أن أهميته تزداد فى العلم الذى لا يخضع مساره لمثل هذا الانتظام • ولنعد ثانية الى مقارنة التطور فى علم الكيمياء بتطور الفلسفة • ففى التطور المنتظم للكيمياء لا نحتاج الى التاريخ لأن القديم فى هذا العلم موجود ضمنا فى الجديد ، بحيث تغنينا معرفة الجديد عن القديم • فحسبنا فى هذه الحالة أن نعرف آخر تطورات العلم لنستدل منها ، بطريقة منطقية الى حد بعيد ، على تطوراته السابقة • وفى هذه الحالة لا يكون لتاريخ هذا العلم قيمة فى ذاته ، بل يستدل عليه بسهولة من خلال الحالة الراهنة لذلك العلم • أما فى حالة الفلسفة ، التى لا يخضع تطورها لمثل هذا الانتظام ، **فان لكل مرحلة فى التاريخ قيمتها الأساسية ، ولا مفر من معرفة هذه المراحل من أجل معرفة الفلسفة •**

على أن التاريخ الذى يخضع لمسار منطقى هو وحده التاريخ بمعناه الصحيح ، أى هو التاريخ الذى يكون تعاقب الزمان فيه عنصرا أساسيا ، ويكون للماضى فيه موقعه المحدد ازاء الحاضر ، دون أن يكون فى وسع أحد احلال أحدهما محل الآخر • أما التاريخ الذى لا يخضع لمسار منطقى فليس تاريخا بالمعنى الصحيح ، وانما هو سلسلة غير منتظمة من المراحل فحسب •

وهكذا تظهر النقيضة التى أشرنا اليها من قبل بوضوح كامل : فالتاريخ لا تكون له أهمية رئيسية عندما يكون لموضوعه تاريخ بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، أى حين يكون تطور هذا الموضوع منطقيا تفضى كل مرحلة فيه الى الأخرى على نحو ضرورى • وفى مقابل ذلك **تصبح للتاريخ أهمية كبرى عندما لا يكون لموضوعه تاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أى حين يفتقر تطور هذا الموضوع الى منطق دقيق يسرى من بدايته الى نهايته •**

ومما يثبت ذلك أن علم التاريخ نفسه من حيث هو علم مستقل ، ينصب فى كثير من الأحيان على حوادث يصعب الى حد بعيد كشف التسلسل المنطقى بينها ، بل يكون لكل منها قيمته فى ذاته ، من حيث هو ظاهرة لها موقعها الفريد فى الزمان والمكان • أى أنه يتعلق عندئذ بحوادث يضعف فيها العامل « **التاريخى** » ــ بمعنى التسلسل المنطقى من القديم الى الجديد ــ الى حد بعيد • ولو كان مسار التاريخ منطقيا الى حد كامل ، أعنى لو كان السابق يؤدى الى اللاحق بدقة تامة ، أو بتعبير آخر ، لو كان مساره « **تاريخيا** » بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، لما كانت لدراسة التاريخ مثل هذه الأهمية ، ولتضاءل مجال هذا العلم وضاق نطاقه الى حد بعيد ، لأننا عندئذ نستطيع أن نقرأ الماضى دون عناء على صفحة الحاضر •

* * *

هذه النقيضة تفترض مقدما ــ كما هو واضح ــ امكان وجود تاريخ يتألف من حوادث فردية لا رابط بينها ، وتطبق هذا الفهم على تطور الفلسفة فتراه انتقالا بين مذاهب منفصلة يستقل كل منها عن الآخرين • غير أن البحث التاريخى ذاته يميل ، رويدا رويدا ، الى انكار مثل هذا الموضوع الفردى البحت للتاريخ ، ويتجه على نحو متزايد من عناصر الانتظام فى التطور التاريخى • ففى مجال التاريخ السياسى والاجتماعى ، أخذ يختفى بالتدريج ذلك الرأى الذى يفترض أن الحوادث فردية لا تتكرر ، وأن كل مرحلة قائمة بذاتها ، لا تؤدى الى الأخرى ، وأخذ يحل محله رأى آخر يؤكد وجود منطق خاص للانتقال من مرحلة الى المرحلة التالية •

وكما يطبق هذا الرأى على مجال السياسة والمجتمع ، فانه يطبق أيضا على ميدان الفكر الفلسفى بوصفه تعبيرا عن الحالة العقلية للانسانية فى مراحل التاريخ المتعاقبة • على أنه من المعترف به أن الاهتداء الى منطق التطور ، فى كل هذه المجالات الانسانية ، أمر بالغ الصعوبة ، لأن هذه المجالات شديدة التعقد بالقياس الى الظواهر الطبيعية ، فضلا عن أن الكشف عن نمط منتظم للتطور يقتضى الجمع بين فترات زمنية كبيرة واختبارها كلها من منظور واحد ، ولا يتعلق بحوادث قريبة من متناول أيدينا ، كما هى الحال فى الحوادث الطبيعية •

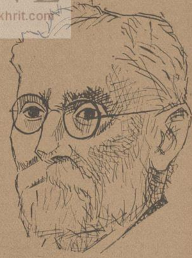
واذن ، ففى تاريخ الفلسفة نوع خاص من التعاقب المنتظم ، يحتاج الكشف عنه الى جهد كبير ، ولا يمكن أن يصل فى نهاية الأمر الى نفس القدر من الدقة ، الذى نجده فى تاريخ العلوم • ووجود مثل هذا التعاقب المنتظم ، الذى يكشف عن نفسه ــ فى الوقت ذاته ــ بصعوبة شديدة ، هو الذى يخلصنا من تلك النقيضة التى أشرنا اليها من قبل • **فللفلسفة تاريخ ، ولكنه ليس تاريخا واضحا ضرورى المسار كذلك الذى نجده فى العلم ، وهو فى الوقت ذاته ليس تاريخا متخبطا يمكن أن نتأمله من أية نقطة فيه ، أو يمكن أن نتصوره راجعا القهقرى ، أو نمحو منه كل أثر للتطور الزمنى** • انه تاريخ علينا نحن أن نكتشف عنصر الانتظام فيه ، وحين نصل الى هذا الكشف بعد مجهود شاق ، لا نستطيع أن نقول أن التطور الماضى كان منطقيا تماما ، كما هى الحال فى تطور العلوم الدقيقة • انه تاريخ يدعونا الى دراسته ، والى كشف عنصر النظام فيه ، أو بناء هذا العنصر وخلقه من جديد • وبفضل هذه الصفة تعلو دراسة تاريخ الفلسفة على نقيضة التاريخ ، التى كان علينا فيها أن نختار بين تاريخ حقيقى ــ أى منطقى دقيق فى مساره ــ لا ضرورة لدراسته فى تفاصيله ، لأنه يكشف عن نفسه من خلال مرحلته الحاضرة ، وتاريخ لا يستحق هذا الاسم ــ لتخبطه وعدم انتظامه ــ هو وحده الذى لا نجد مفرا من دراسته بكل ما فيه من تفاصيل ، لأن حاضره لا ينبىء عن ماضيه •

أما طبيعة هذا الانتظام الذى يستطيع الذهن أن يضفيه على تطور التاريخ الفلسفى من خلال دراسته لتفاصيله ، والذى يحررنا بالتالى من الوقوع فى براثن النقيضة السابقة ، فاحسب أنها موضوع له من الأهمية ما يجعله جديرا بمقال قائم بذاته •

فؤاد زكريا

أونامونو والمسيحية المعاصرة

دكتور حسن حنفى



● المسيحية دعوة للاخلاق لا وضع للعقائد، وايمان بالروح لا تبعية للتاريخ ، وتاكيد للنظر والتامل الذى يمحى أمامه كل سر .

● الصراع عند اونامونو فردى محض لا يتحقق فى التاريخ أو فى المجتمع ، وبذلك يكون ماركس مكملا لما تركه كيركجارد وأونامونو بتحليله للصراع الطبقى داخل المجتمعات .

من التصنيفات الشائعة للفلاسفة الوجوديين المعاصرين تصنيفهم بين وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة ، يوضع فى القسم الأول كيركجارد وجابريل مارسل وكارل ياسبرز والوجوديون الروس : سولوفييف وشستوف وبردياييف ، وكذلك الوجوديون الأسبان : أونامونو وأورتيجا أى جاسيه ، ويوضع فى القسم الثانى نيتشه ، وهيدجر وميرلوبونتى وسارتر . **وهذا التقسيم غير صحيح ولا يطابق فى كثير أو فى قليل قضايا الايمان والالحاد** . فكيركجارد يرفض الايمان بالمسيحية الرسمية القائمة على الكنيسة وعلى الكتاب المقدس وعلى تراث القرون ، وينكر الاله المتعارف عليه سلفا وهو الموجود المطلق الكامل الذى طالما أثبت الفلاسفة وجوده وصفاته عقلا ، ولا يعترف بالسر الذى هو موضوع الايمان التقليدى ، ولا يحفل بالعناية الالهية أو بالفضل الالهى ، ولا يؤمن الا بالتناقض Paradoxe . فالايمان فى نظره عار ، موضوعه الفضيحة Scandale ، أى أنه ايمان باللامعقول وبالعبث ، **فما يؤمن به كيركجارد لا تؤمن به المسيحية ، وما تؤمن به المسيحية لا يؤمن به كيركجارد** . وجابريل مارسل على عكس كيركجارد ، يؤمن بالسر الذى يتعدى حدود العقل ومن ثم فانه يطالب الانسان بأن يغرق فى الأسطورة ، وبأن يتقبل كل ما يقوله اللاهوت ما دام العقل عاجزا عن ادراك السر ، ويؤمن بكل العقائد التقليدية كما هى دون تفكير أو اعمال نظر ، فيؤمن بخلود النفس ، وبالحساب والعقاب ، وبالجنة والنار ، ويؤمن بالكنيسة بطقوسها ومؤسساتها ، وبالطاعة والولاء لها ، وهو الوحيد الذى ارتضى تسمية فلسفته « الوجودية المسيحية » ، مع أن **المسيحية دعوة للأخلاق لا وضع للعقائد ، وايمان بالروح لا تبعية للتاريخ ، وتأكيد للنظر والتأمل الذى يمحى أمامه كل سر ، لذلك نجد الخارجين على الكنيسة منذ آريوس حتى لوثر أصدق ايمانا بالمسيحية ممن قبلوا المسيحية التاريخية الرسمية** ، « وعدو عاقل خير من صديق جاهل » . أما كارل ياسبرز فانه يؤمن بالتعالى والمفارقة ــ مع أنه يؤمن بالمواقف الجدية ويجعل الانسان مفتوحا نحو المطلق ــ مع أن هــذا المطلق مطلب انسانى ــ أى أنه يؤمن ايمانا تقليديا باله السموات وهو العالم الذى بدأ حياته عالما ، ويجعل قواعد الايمان ثلاثا : وجود الله ، والرغبة فى المطلق ، وزوال العالم ، ويؤمن بالعناية الالهية ، ويدعو الى الطقوس حتى أنه ليعد من أعمدة اللاهوت المعاصر ، يعتمد اللاهوتيون عليه فى تقريظهم لله ودفاعهم عن الايمان . **وقد يكون نيتشة الذى انتهى الى العدمية أقرب الى الايمان منه** فى بحثه عن الله وفى تحليله للانسان وفى حكمه على التاريخ . وهــذا ما يعترف به ياسبرز نفسه فى « نيتشة والمسيحية » بأن نيتشه كان مسيحيا فى هجومه على المسيحية ، أى **أن ايمان الآباء والأجداد ــ وهو ايمان ياسبرز ــ قد يكون أقرب الى الوثنية والتبعية من ايمان الأبناء حتى ولو اتسم بطابع الرفض المطلق** . وأخيرا يؤمن الوجوديون الروس والأسبان بالروح المجردة المتعالية وببقايا الأرثوذكسية التقليدية أو بالكاثوليكية الشائعة ، فيؤمنون بالله الحاضر فى كل زمان ومكان ، وبسلطته المطلقة ، وبعلمه المطلق ، وبأولوية الروح على البدن ، وبضرورة قهر المادة ، أى يؤمنون فالمسيحية المانوية وثنائيتها المتصارعة بين النفس والبدن ، بين الخير والشر ، بين الله والطبيعة ، بين الروح والمادة . **وقد يكون ماركس أصدق ايمانا بعد أن وضع الله فى التاريخ ، والنفس فى البدن أى بعد أن أعاد للوحى فاعليته ولله وجوده** .

أما القسم الثانى الذى يعتبره التصنيف الشائع ممثلا للوجودية الملحدة فانه أقرب الى الايمان ممن اعتبرهم هذا التصنيف ممثلى الوجودية المؤمنة . فنيتشة الذى يعتبر فى العقلية الشائعة دعامة الالحاد لكل تيارات التفكير المعاصر أعدى أعداء النفاق والزيف والازدواجية فى حياة الانسان ، وأكبر داعية للصراحة والصدق لقد كشف عن الصلة بين التدين الشائع والنفاق وبين الأخلاق والطبقية . لذلك كان يعتبر نفسه عن حق المسيح ، مسيح العصر الذى يريد أن يعيد الناس الى صدق الوصايا على الجيل بعد أن أصبح الجميع فاريسيين Pharisiens . أما ميرلو بونتى فهو يؤمن بالمفارقة ، **ولكنها مفارقة الى الأمام لا الى أعلى كما يقول المتدينون** ، كما يؤمن بالحرية وباستقلال الوعى عن مظاهره الحسية ، وهو الرافض لمعظم أخطاء العصر فى العلوم الانسانية أعنى الخلط بين الظاهرة النفسية ومظاهرها الجسمية ، كما هو حادث فى السيكوفيزيقا Psycho - Physique ، أى أنه أعاد للانسان عالمه وعلمه واستقلاله عن علوم الحياة وعلم وظائف الأعضاء ، وبتعبير دينى أقول أنه **رفع الانسان من الأرض درجة وقربه الى الله درجات ، لا كما يفعل المتدينون التقليديون عندما يفصلون النفس عن البدن ويرجعون الأولى الى الله والثانى الى الأرض ، أى أن تصور الملحدين للعالم ــ على ما يقول هذا التصنيف ــ أقرب الى التصور الروحى من تصور المتدينين للعالم الذى هو أقرب الى التصور المادى** . أما هيدجر فان تحليله لمظاهر النقص الانسانى من هم ، وحصر ، وقلق ، ويأس ، يرجع

الى ايمانه اللاشعورى بالخطيئة الأولى . وايمانه بالوجود نحو الموت ايمانا تقليديا بالفنـاء كما يتصوره الدين ، **فلا فرق فى هذا الصدد اذن بين جابريل مارسل الذى يعتبر مؤمنا وهيدجر الذى يعتبر ملحدا** . وأخيرا تبدو حرية سارتر خالقة للقيم ، وكأنها الله نفسه الذى يؤله الناس سواه ، فقد وضعت الحرية الانسانية لأول مرة تقريبا فى تاريخ الفكر الانسانى بعد بيلاج Pélage الوضع الصحيح وهو **أن الحرية لا طرف لها ـ سواء كان الله أم الآخر ـ بل تتحقق فى العالم ، وتبدو فى موقف** . ويعترف سارتر نفسـه صراحة فى « الكلمات » بأنه لو لم يوجد الدين لاختراعه هو ، وبأنه بحث عن الخالق فأعطوه رئيسا كبيرا لذلك فضل أن يكون أصيلا غاضبا . وبالرغم مما قد يثيره هذا التحليل من خلاف ، فان ذلك لا ينفى أن قضية الايمان والالحاد من أصعب القضايا وأكثرها تعقيدا ليس فقط فى التفكير المعاصر بل فى التفكير الانسانى كله ، **فمن نظنه مؤمنا قد يكون ملحدا ان كان يؤمن بالطاغوت ، ومن نظنه ملحدا قد يكون مؤمنا ان كان الحاده اثبـاتا للحرية وتاكيدا لوجود الانسان فى العالم** . **وبهذا المعنى قد يكون بسكال أكثر الحادا من سارتر ، وقد يكون سارتر أكثر ايمانا من بسكال** وفى ذلك يقول أونامونو نفسه : « **ان الملحدين الحقيقيين هم المشتاقون حقـا الى الله** (احتضار المسيحية ص ٥٥) .



ك . ياسبرز

تصنيف جديد للوجودية

ولكن يمكن تصنيف الفلاسفة الوجـوديين ـ وبالتالى كل فلاسفة العصر ـ تصـنيفا آخر ، خاصة بعد أن ظهرت ملامح العصر الحديث من التزام ، ودخول المفكرين فى معـارك التحرر ، ومساهمتهم فى ثورات الشعوب . لذلك يمـكن وضـع جابريل مارسـل ، وكارل ياسبرز ، وهيدجر ، والفلاسفة الروس والأسبان **فى فريق تقليـدى محافظ ووضـع كيركجارد ونيتشـة وميرلوبونتى وسـارتر فى فريق تقـدمى ، ثائر على الأوضاع** ، رافض لآلهـة العصر . فجابريل مارسل وكارل ياسبرز يؤمنان بالمطلق على الطريقة الأمريكية ، فالأول يستخدم الايمان لمهاجمة النظم الاشتراكية التى يراها قائمة على الالحاد ! ويستخدم الله لاستعادة ما فقده النظام الرأسمالى من ثروات ، ويكتب المقالات والكتب العـديدة التى تنـدد بالنظم « التسـلطية » وبالاتجاهات الجماعية المنـكرة لحرية الفرد ! ويدافع عن المدنية الغربية وعن التحضر ، وعن حق الفرنسيين فى الجزائر أثناء الثورة الجزائرية ،

ويطرب للانقلاب العسكرى الذى قام به جنرالات الجيش الفرنسى سالان وماسو ، ويندد بمساعدة مصر للثورة الجزائرية وبخطورة امدادها بالسلاح على الوجود المسيحى فى حوض البحر الأبيض ، البحيرة الأوربية الصرفة ! ثم يجعل نفسه مروجا لعقيدة التسلح الخلقى التى يدعو اليها بوكمان Buckmann بعد أن افتقدت أمريكاالايديولوجية وكلفته بأن يقيم واحدة على أعمدة أربعة : الحب ، والطهارة ، والايمان ، والعدالة ! أما كارل ياسبرز فانه مؤمن أيضا على الطريقة الأمريكية ، يجعل العالم كله يدور حول ألمانيا الغربية ، مركز الحضارة الأوربية ، محور التراث الانسانى كله ، ويرى أن دعامة ألمانيا الغربية أديناور الذى وضعها تحت سيطرة رأس المال الأمريكى ، والذى أفقدها استقلالها السياسى ، والذى جعلها قاعدة من قواعد الاستعمار فى أوربا . ويهاجم ياسبرز ألمانيا الشرقية عن تعصب يمينى أعمى ، ويندد بخطر القنبلة الذرية بعد أن اطمان على امتلاك المعسكر الغربى لها . وفى ميدان الدراسات الدينية أخذ موقفا عدائيا بالنسبة لبولتمان واضع منهج « تاريخ الصور الأدبية » الذى يتابع نشأة النص الدينى فى شعور الجماعة الأولى Gemeinde وتصورها الأولى للعقائد ، وبذلك أصبح ياسبرز زعيم المحافظين على العقائد وقدسيتها ، وعلى بقاء الأساطير فى الدين بعد أن حاول بولتمان القضاء عليها بمنهجه المعروف فى القضاء على الأساطير . أما هيدجر فعلى الرغم من تعليقه الله بين السماء والأرض ، وعدم فصله الحاسم فى الموضوع ، قبل تعيينه مديرا لجامعة فريبورج بعد أن عزل القطاع النازى أستاذه هوسرل منها ، وعبارة هيدجر المشهورة فى الفوهر Führer على أنه حقيقة التاريخ موجودة فى سجلات الجامعة ، ودعوته للنظام داخل معسكرات الأسرى ما زالت مسموعة، ويروج اليمين له حاليا فى ألمانيا ؛ كذلك بدأ اللاهوت فى الاعتماد عليه . أما الفلاسفة الروس : سولوفييف ، وشستوف ، وبردياييف فانهم وان كانوا من أنصار الاتجاه السلافى Slavic مثل دستويفسكى ومعظم الوطنيين الروس الا أنهم ، نظرا لتدينهم بالله « وبالمطلق » وبالروح ، **تركوا روسيا بعد ثورتها الاشتراكية** ، وعاشوا فى الغرب ، داعين لاتجاههم الروحى ، باكين على التراث القديم ، ومهاجمين التيارات المادية والالحادية ، كما يفعل متدينو الغرب ، وبذلك آثروا النكوص ، وانعزلوا عن الثورة الروسية **وهجروها بل وعادوها فى كثير من الأحيان باسم الدين وباسم الله كما تفعل النظم الرأسمالية المتحالفة مع التدين التقليدى** . وأخيرا يسير الفلاسفة الأسبان أونامونو وأورتيجا فى نفس الاتجاه وهو الدعوة الى الايمان الصوفى كما سنرى فى عرضنا لاحتضار المسيحية عند أونامونو .

أما الفريق الثانى الداعى للثورة والتقدم والمهاجم للاوضاع القائمة والذى يتمثل فيه الرفض الفلسفى ، وهو الفعل الفلسفى الأول على حد قول برجسون ، فهو **أقرب للايمان الفعل حتى ولو دعا الى الالحاد النظرى** . فكيركجارد يرفض التراث الكنسى الذى اختلط فيه كل شىء بكل شىء ويطالب بالأمانة العلمية فى التفكير الدينى ، ويرفض المرتزقة من الله وتجار العقائد ، وأكلة الخبز ، وطلاب المناصب ، كما **يدحض تواطؤ الدين مع السلطة** . وان لم تكن لكيركجارد مواقف سياسية واضحة ــ وبذلك يمتاز عليه ماركس من هذه الناحية ــ الا أن دعوته للفرد ضد طغيان السلطة أو المذهب ، وتأكيده للذاتية ضد افناء الآخرين لها وثورته على التفاهة تجعل منه ناقوسا للعصر . أما نيتشة فموقفه صريح وواضح فى صراعه ضد النفاق والتدين الكاذب وأخلاقية العبيد بالرغم مما يثير موقفه الايجابى فى دعوته للانسان المتفوق وارادة القوة من بعض التساؤلات اذا ما استخدمت هذه الدعوة استخداما عنصريا . وأخيرا نجد الموقف أكثر صراحة عند ميرلوبونتى وسارتر فى التزامهما بالاتجاه التقدمى علنا وبعد أن دخل الأخير فى معارك التحرر الفكرى والعقائدى وساند حركات التحرر بالرغم مما قد يشوب موقفه فى بعض الاحيان من غموض والتباس ــ **مثلما حدث بالنسبة للقضية الفلسطينية** ــ وهو غموض يرجع فى الحقيقة الى قصورنا فى الاعلام والى عدم توضيح قضايانا توضيحا كافيا وعدم عرضها عرضا نظريا سليما .

والآن ما هو موقف أونامونو من كل من الفريقين وماذا يقصد باحتضار المسيحية ؟ .

١ ــ الجدل أم الصراع ؟

مع أن معركة هيجل ــ كيركجارد قد انتهت منذ قرن تقريبا ، الا أن أونامونو يعيدها حية للأذهان ، خاصة وأنه يعتبر كيركجارد أسبانيا بعد أن تتلمذ على المثاليين الألمان كما حدث لكيركجارد من قبل . واذا كانت الحقيقة عند هيجل تظهر من خلال **الجدل** ، ان لم يكن الجدل نفسه هو الحقيقة ، فانها تظهر عند كيركجارد وأونامونو من خلاع **الصراع** ، ان لم يكن الصراع هو الحقيقة نفسها . فالجدل عند هيجل ينتهى الى **المركب** : الوجود والماهية ثم التصور ، الكيف

والحكم ثم المقدار ، الوجود والعدم ثم الصيرورة ٠٠٠ الخ أما الصراع عند كيركجارد وأونامونو **فلا ينتهي الى مركب بين الطرفين** بل يظل التعارض قائما بين العام والخاص ، بين المطلق والنسبي ، بين العقل والعاطفة ، بين المذهب والفرد ، وباختصار بين الفكر والوجود • فبقدر ما يوجد الانسان في الفكر يهرب الوجود منه ، وبقدر ما يعيش في الوجود يستحيل عليه الفكر • والجدل عند هيجل يقوم على **التوسط** فيتحول الموضوع الى نقيضه بتوسط الآخر فيصبح آخرا ، أما الصراع عند كيركجارد وأونامونو فانه يقع **بلا توسط** بل بتقلب مباشر من طرف الى آخر ، ينقلب الفرد من العقل للعاطفة ، ومن الفكر الى الوجود بعد أن يحتدم الصراع لأنه صراع بين الموت والحياة • والجدل عند هيجل **يتم في التصورات** التي تصبح في النهاية هي المجرد العيني ويصبح جدل التصورات هو عينه جدل الروح وجدل التاريخ ، أو الصراع عند كيركجارد وأونامونو **فيتحقق في الفرد** نفسه بل وفي اللحظة ، وبقدر ما ينفصل الفرد عن العقل من ناحية وعن التاريخ من ناحية أخرى ، يتحقق فيه الصراع • وهكذا تعود المعركة هيجل ـ كيركجارد من جديد ويصبح الانسان عند أونامونو هو الانسان المحتضر لا الانسان العاقل ، فالاحتضار هو الصراع ، صراع الموت مع الحياة ، وبالتالي تصبح حقيقة المسيحية هذا الصراع نفسه ـ فالحياة على ما يقول بيشا Bichat هي مجموعة الوظائف التي تقاوم الموت ، وهو ما ذهب اليه دارون أيضا في الصراع من أجل البقاء • ويلتجيء أونامونو الى الرمز الديني فيعتبر أن الموت قد دخل في البشرية بالخطيئة الأولى ، ويرى أن الجريمة الانسانية الأولى ـ قتل قابيل لهابيل ـ قد حدثت طبقا للصراع ، كما أن المسيح دعا الى الصراع صراحة على غير ما يدعي دعاة السكينة والخنوع •

« اني جئت لألقي نارا على الأرض وما أريد الا اضرامها ، ولي صبغة أصطبغ بها وما أشد تضايقي حتى تتم » (لوقا ١٢ : ٤٩) •

أما الذين ينعمون بالمسيحية ، ويهنأون بالدين ، وينعمون بالسكينة والرضا ، ويظنون أنهم من المقربين المطيعين لله ، ينتظرهم الثواب ، فانهم لا يعيشون الدين • ومن يحاول تهدئة الشعور الديني بالتصورات والعقائد مثل بولس وأوغسطين وبسكال فانه يقع حتما في جدل العواطف ، لذلك ظل المسيح المحتضر في التراث الشعبي الأسباني أكثر حياة من المسيح المائت ، ولقد صور ميكائيل انجلو المسيح المحتضر بين ذراعي أمه في تمثال التقوى la Pieta • خلاصة القول ان جوهر المسيحية وبالتالي جوهر الدين هو الصراع ، فالراهبة في صراع وهي من يظنها الناس قد سكنت واطمأنت بمصيرها ، فالصراع ميلاد جديد على ما يقول كيركجارد ، ميلاد في الموت • وهنا يعارض أونامونو جميع الاتجاهات الدينية التي تتصور الدين على أنه تقوى كما هو الحال في مذهب القنوت Piétisme ، أو مذهب السكينة والرضا Quietisme أو مذهب الطهارة Puritanisme • **ولكن الصراع عند أونامونو فردي محض ، لا يتحقق في التاريخ أو في المجتمع ، وبذلك يكون ماركس مكملا لما تركه كيركجارد وأونامونو ، بتحليله للصراع الطبقي داخل المجتمعات** •

٢ ـ الشمول أم الفردية ؟

ان كانت الفلسفة العقلية في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد استطاعت أن تعطينا المسيحية العقلية التي صاغها هيجل في مذهبه الشامل ، فان القرن العشرين رفض هذه النظرة الشاملة وآثر ارجاع المسيحية للفرد • يفرق أونامونو بين المسيحية المذهبية Chris tianisme والمسيحية الفردية Chrétienté ، فالأولى مثل مذهب هيجل Hegelianisme أو مذهب أرسطو Aristotélisme ٠٠٠ الى آخر هذه « الازمات » ولا نستطيع أن نقول الهيجلية الفردية Hegeliauité أو الكانطية الفردية Kantianité لأن المسيحية هي وحدها القادرة على أن تصبح فردا • ثم يفرق أونامونو بين هذه المسيحية الفردية وبين أن يصبح الفرد مسيحيا ، ففي هذه المرحلة ينشأ الصراع ، صراع الفرد مع نفسه ، ويصبح الدين صراعا حتى الموت • واذا كانت المذاهب الفلسفية لا تنشأ الا بعد موت مؤسسيها فان ذلك يدل على أنها ليست خبرة حية بل لا توجد الا بقدر ما يعتريها من موت وتقنين وتنظيم وادراج في التاريخ • **أما المسيحية فقد كانت منذ نشأتها** صراعا في حياة من اعتنقوها على الرغم مما حاوله **بولس من تحويلها الى عقائد ونظريات** • أما آباء الكنيسة الذين يعتقدون بالمسيحية الرسمية المذهبية المقننة المنظمة فهم لا يعيشون الدين • الدين كالموت • فردي تماما ، يعيش الناس معا ولكنهم يموتون فرادى • وهذا هو برهان خلود النفس • فالخلود هو أن أعايش الآخرين الذين ماتت أجسادهم وبقيت تجاربهم حية (احتضار المسيحية ص ٢٨) • وقد حاولت المسيحية اثبات بعث الأجساد للصدوقيين ، ولم تحاول اثبات خلود النفس على الطريقة الأفلاطونية للفاريسيين ، وذلك

لأن بعث الأجساد فردى وهو أكثر دلالة من خلود النفس · فالخلود عام ، والنفس عامة ، وكلاهما من طبيعة واحدة · الخلود اذن عند أونامونو فردى يتم فى البدن الذى يصارع الموت ، والذى يخلق عملا أو يترك أثرا ، وبذلك تظل الحياة فى التاريخ، والتجارب فى الامم - وقد كان هذا هو تصور الخلود عند اليهود ، خلود فى التاريخ ، وكان هذا هو تصور الله عند اليهود ، **اله فى التاريخ ، لم يكن ياهوه Yahwé بل كان الشعب نفسه ، لم يكن الها متعاليا كما حدث بعد ذلك فى المسيحية الافلاطونية وفى التفكير الدينى العام بل كان الها حالا فى الأرض ،وكان دفاعهم عن الأرض دفاعا عن الله، ومن هنا نشأت رغبة اليهود فى التكاثر والتناسل وفى التوسع وملء الأرض ، وبذلك يعد ماركس اصدق من صور اله التوراه فى جعله له حركة التاريخ ·** يطالب اذن أونامونو باعتناق الشخص لا أفكار الشخص ، فلكى أكون بسكاليا ليس على أن أتبنى أفكار بسكال بل أن أعيش تجربته ، بل أن أكون بسكال نفسه بلحمه ودمه · لا يظهر الدين اذن من خلال الشمول بل من داخل الفرد ، أو كما يقول كيركجارد ليس المهم أن أكون مسيحيا بل أن أصير مسيحيا ، فالوجود المسيحى يعم الجميع ولكن يصير الفرد مسيحيا بشخصه وحياته وتجربته ·

٣ - العقل أم الانفعال ؟

اذا كان ديكارت قد قال من قبل « أناأفكر فأنا اذن موجود » فان أونامونو يرد عليه قائلا « أنا أنفعل فأنا اذن موجود » ، وأنا أنفعل تعنى أنا أصارع ، أنا أحتضر ، أى أنه يستمر فيما قاله كيركجارد من قبل « أنا أفكر فأنا اذن غير موجود » أو « أنا موجود فأنا اذن لا أفكر » · لقد **كان العقل اله القرن السابع عشر ، ثم أصبح الانفعال عند أونامونو اله القرن العشرين** ، وبذلك حول جميع موضوعات العقل واختصاصاته الى الانفعال · فالشك الديكارتى شك منهجى مائت لا حياة فيه لأنه شك عقلى ، أما شك أوغسطين أوشك الغزالى فهو صراع حى لأنه شك نفسى ، قلق وانفعال · بل ان لفظ شك Dubitare يحتوى على نفس الأصل فى الصفة Duo ومنها Dullam أى صراع · واذا كان الشك ينتهى الى يقين بعد واقعة الكوجيتو ، فان الصراع لا ينتهى ، فاذا انتهى سكنت الحياة نفسها ، اذا كان الشك يحدث فى موضوعات ، فان الصراع يحدث فى النفس ، واذا كان الشك يثبت وينفى فان الصراع انتظار دائم دون اثبات أو نفى · ان العقل الذى يثبت أو ينفى لا يتعدى مرحلة الشك ، والشك نقص فى



ن . برديائيف

الرجولة ، أما الانفعال أى الايمان فانه فعل ارادة ، ابن الرجولة وقد اشتق لفظ الرجولة Verilité ، من Vir وهو نفس الأصل فى كلمة Virtus أى فضيلة . فالرجولة فضيلة . ولكى ينتقل الانسان من الشك الى الايمان لابد أن ينتقل من العقل الى الارادة ، وهو ما عبر عنه وليم جيمس فى ارادة الاعتقاد ، فالايمان فعل الارادة لا فعل العقل . وقد وضع شوبنهور الارادة فى أعضاء الذكورة موحدا بين الرغبة والارادة . لذلك يرفض أونامونو محاولة بسكال فى البحث عن الأساس العقلى للايمان ، أو البرهنة على الايمان برهانا عقليا جدليا ، فالايمان حياة المؤمن نفسه ، لا يعرف الرهان ، لأن الرهان قائم على الاحتمال ، والرهان قائم على الشك والشك تعقل شىء غامض ، والايمان خلاف ذلك كله ، الايمان ارادة ، وعلى أقل تقدير الايمان ايحاء أو اقتناع أى شعور القلب بالله لا ادراك العقل له ، ان رهان بسكال برهان نفعى محض ، أراد به أن يكسب الناس للايمان ، ولا فرق بين بسكال فى الخطرات وبين أعدائه الجزويت الذين هاجمهم فى الريفيات . صحيح أن بسكال يعارض البراهين العقلية الأرسطية وغير الأرسطية على وجود الله ولكنه قدم برهانا نفعيا لا يقوم على العقل أو على القلب . والقلب ليس هو العقل أو العادة أو الوحى ، بل هو هذه المأساة الداخلية فى كل فرد يظهر فيه الفضل الالهى ، ولا يهم ايجاد حل للمأساة بل الذى يهم هو الصراع داخل هذه المأساة ، ولذلك سمى كتابه الخطرات Les Pensees لا الأفكار Les Idees لأن الأولى حديث الروح كما يقول أوغسطين والثانية مدركات العقل ، والله يحيى لا يميت .

والايمان عند أونامونو لا يقبل الحلول الوسط ، اما ايمان أو عدم ايمان ، ولا يتحقق فى فعل أو فى اخلاق ، أو يتحول الى معاملة والا أصبح ايمان الجزويت الذين حولوه الى **علم للحالات الفردية** كما يقول الفقهاء . ويرفض أونامونو الحب العقلى الذى جعله سبينوزا من عمل الذهن ، الحب الذى يمحو الضحك والبكاء ، البهجة والحزن ، الأنس والغربة ، انه حب الذين أضربوا عن الزواج مثل سبينوزا وكانط وبسكال ، هؤلاء الذين لم يعرفوا فى حياتهم المرأة ، والا لعرفوا الحب كمعاناة وصراع ، كايمان وأمل وعطاء على ما يقول أونامونو فى « **الانفعال التراجيدى بالحياة** » .

ولا يكتفى أونامونو بعرض أفكاره عرضا نظريا لأنه لا يعرض أفكارا بل يعبر عن انفعالات يصورها متحققة فى النماذج البشرية سواء فى الكتب المقدسة أم فى واقعه المعاصر ، ويختار شخصية أبيشاج الشونامية (كتاب الملوك الأول ، الاصحاح الأول) ، الفتاة العذراء الجميلة التى ادخلت الدفء فى فراش الملك داود بعد أن شاخ ، وامطرته بقبلاتها بعيدة عن المؤامرات السياسية التى كان يقوم بها سليمان ابن الخطيئة وأدونيا . انها هى التى عرفت داود فى احتقاره فالمعرفة اتحاد جسدى روحى يتولد عنه أطفال جسدا وروحا . المعرفة اتحاد وتولد لا المعرفة العقلية . فالعقل هو الشائع عند كل الناس ، عند الانسان العادى ، والانسان العادى خرافة وخيال ، ما أفقره . أما الحماس فهو طريق المعرفة بل هو المعرفة الالهية .

وينتهى أونامونو برفض عبارة ديكارت المشهورة فى أول « مقال فى المنهج » : ان العقل هو اعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، ويستبدل بها عبارة أخرى : « لا يوجد الصراع الا فى الفرد ، وقد كان موجودا عند أبيشاج الشونامية » .

٤ ـ اللفظ أم المعنى ؟

ومن مظاهر الصراع داخل المسيحية ، الصراع بين الجسد والروح فى اللغة ، أى بين اللفظ والمعنى ، وهو الصراع الفلسفى المشهور بين الحرف والروح . فأونامونو من انصار الروح والمعنى ، وكيذلك كيركجارد وسبينوزا ، والكاثوليكية المحافظة . فالوحى ليس هو الوحى المكتوب بل الوحى المعاش بالتجربة ، أو هو قانون الحب المطبوع فى القلب كما يقول سبينوزا ، أو هو شهادة الروح الداخلية أو شهادة الروح القدسى كما تقول الكاثوليكية المحافظة . ومن ثم يتهم اونامونو البروستانت بانهم عبدة الحرف الذين يقدسون الكلمة المكتوبة لا الكلمة المسموعة، فالكلمة المكتوبة موت والكلمة المسموعة حياة ، الكلمة المكتوبة حبر على ورق والكلمة المسموعة هاتف حق . وكان من الطبيعى أن يعتمد أونامونو فى ذلك على الانجيل الرابع الذى يعلى من شأن الكلمة (أى الروح) على الحرف واللفظ ، وقد عاش المسيح مع تلامذته ولم يكتب شيئا كما عاش سقراط ، فالتراث الحى اصدق من التراث المكتوب . **فالروح القدس توحى بالمعنى ، ويختار كاتب الوحى اللفظ والتصوير والصياغة كما** يشاء ، بل عليه أن يفهم ما توحى به الروح القدس **حسب معتقداته وبيئته وثقافته ومستواه الفكرى ومزاجه الطبيعى** ، فذلك كله لا يضير الوحى شيئا من حيث هو حقيقة ومعنى ، وهذا ماقاله

صوفية المسلمين للفقهاء ، اذ أخذ الصوفية علمهم من الحى الذى لا يموت بينما أخذ الفقهاء علمهم من ميت عن ميت ، فيقول الصوفى : « عن قلبى عن ربى أنه قال » ويقول المحدث : « عن فلان عن فلان عن فلان انه قال » . والوصول الى الحبيب ، والعيش معه ، والانس به ، والقرب منه لهو أولى من الانعكاف على رسالة من الحبيب وهو الوحى المكتوب . لذلك **أخطأ بولس عندما حول الوحى الحى الى رسائل مكتوبة** ، أنه حوارى الوثنيين ، وكلمة Paganus مشتقة من Pagus أى الفلاح ، والفلاح هو رجل الحقل ، وانسان الطبيعة لا رجل الحرف والأبجدية وعبد الكتاب . فالأميون هم عبدة الأبجدية لا الذين يجهلونها ، وبذلك يكون الفلاح الأمى أقرب الى المسيحية من كبير الأساقفة .

ولكن هذه الفكرة ــ بالرغم من طرافتها ، وصدقها ، ومخاطبتها للتجربة الانسانية **تقضى بتاتا على النقد التاريخى** الذى يقوم أساسا على دراسة النص ، ومعرفة مصدره ، وتتبع نشأته وتطوره ، وتخلط بين التصوف والعلم . وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولى ، ثم تأتى مهمة التفسير بعد ذلك لاحياء النص ، خاصة وان اللفظ مرتبط بالمعنى ، والمعنى مرتبط بالشىء الذى يشير اليه كما يدل المعنى الاشتقاقى ، **مهمة علم النقد التاريخى اذن ضمان صحة الكتاب المقدس** خاصة اذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال فى الانجيل قبل أن يتحول الى نص مكتوب ، فلا يمكن ترك اللفظ للمعنى والا ضاع الوحى واختلط الأمر . **صحيح أن النص الدينى نشأ من العقيدة ولم تنشأ العقيدة من النص** ، ولكن لو كان النص موجودا أولا كما هو الحال عند المسلمين لخرجت العقيدة منه . ويسير أونامونو فى هذا الاتجاه حتى أنه لا يرى أهمية المسيح التاريخى بقدر ما يهمه المسيح كما عاشه الناس ، فالمسيحية هى التى خلقت المسيح ، أى أنها تعتمد على طريقة الشعور بالمسيح ، وبذلك يخلق دون كيشوت سرفنتيس ، كما يخلق عطيل وماكبث وهاملت شكسبير . لا يرى اذن أونامونو أى حرج فى الاعتراف بنشأة العقائد المسيحية على هذا النحو ، **اذ خلق المجتمع المسيحى الأول كل العقائد المسيحية وتصوراتها المسيح** . وبذلك تنشأ الأسطورة . يحيا المجتمع الأول تجربة ثم يخلق منها موضوعا ، فالتجسد والخلاص والتثليث ، كل ذلك خلق **من المجتمع المسيحى الأول الذى عاش التجربة ثم خلق منها موضوعات** . ولقد كان لاوتسى Lao tse شيخا فاضلا فى قريته قبل أن يصير الها ، كما كان بوذا راهبا تقيا قبل ان يصير الها . فالانسان هو صانع الأشياء عندما تخلق الجماعة الأولى العقائد ، **ويصبح الله عملية تاليه** . بل أن لفظ الشخص Persona الذى يدل على الاقنوم فى عقيدة التثليث هو ممثل المأساة أو الملهاة عند اليونان ، أى أن الشخصية هى عمل يتحقق فى التاريخ . ونحن لا ندرى من هو سقراط التاريخى بل نعلم سقراط كما صوره لنا كسينوفون أو أفلاطون أو اريستوفان . وعلى هذا النحو يموت الانسان بجسده وتبقى صورته فى التاريخ ، وهكذا هو تصور أونامونو للخلود ، وأو رأى بولس وأوغسطين وكالفن المسيح التاريخى لما آمنوا به ! وهكذا **يفرق أونامونو فى الأسطورة ويترك العلم** ويستنكر أن تستبدل الانسانية معجزات العلم بمعجزات الدين ، ويعترف صراحة بايمانه بأساطير ماوراء القبر !

٥ ــ السياسة أم الدين

وبالرغم من التزام أونامونو بالقضايا الدينية للعصر فانه لا يزال يؤمن بالدين ايمانا تقليديا بوجود الله وخلود النفس مثل معاصريه من الفلاسفة الروس سولوفييف وشستوف وبرديابيف . فهو يهاجم برنامج العمل الفرنسى سنة ١٩٠٣ الذى يجعل من الوطن قيمة مطلقة لأنه يرى « ان مملكتى ليست من هذا العالم » كما يقول المسيح ، بل فى عالم الخلود ! فوطن المسيح ليس هذا العالم . كما يرفض الحركة المسيحية الاشتراكية البلجيكية ، ويرى ان

المسيحية لا صلة لها بالأنظمة السياسية، ديموقراطية أو دكتاتورية، أو بالأنظمة الاقتصادية، اشتراكية أو رأسمالية. فالمسيحية عاجزة عن أن تحل مشاكل الفقر والغنى أو توزيع الثروات، فقد أتى المسيح الى الأغنياء والفقراء، الى العبيد والطغاة، الى المتهمين والجلادين على السواء! لذلك يعادى أونامونو جميع الأنظمة السياسية والاقتصادية للعصر، فيعادى البلشفية، ويناصر اعداء الثورة الروسية التى اتت لتخليص الفلاح من سيطرة الاقطاع، ويرى أن البلشفية قد استبدلت ماركس بالمسيح، ودستويفسكى ببولس، والأخوة كرامازوف بأعمال الرسل، فهو يرفض البلشفية لأنها اشتراكية علمية، والاشتراكية فى رايه دعوة خلقية باسم العدالة الاجتماعية وباسم الدين! بل يرفض كل محاولة للتقريب بين الكاثوليكية والاتجاهات العلمية كالوضعية مثلا، لأن الوضعية كالبلشفية اتجاه مادى نحو العالم، فالدين صراع اما الوضعية فلا حياة فيها، ويرفض أونامونو الاستشهاد فى سبيل المبادىء السياسية لأن ذلك ايمان بالاصنام وهكذا **ينظر أونامونو الى الايديولوجية نظرة متطهرة** ولا يريد ان تختلط الروح الدينية بمادية العالم مع **أن الكاثوليكية نظرة مادية للعالم، وكذلك كل تصور دينى يؤمن بالوقائع المادية وبالتاريخ المادى للعقائد.**



س . كيركجارد

تحتضر المسيحية اذن عندما تتحول الى حياة اجتماعية او الى حركة سياسية أو مدنية. فالمسيحية لا يمكن ايصالها للاخرين، شىء فردى محض، كما يستحيل أن يدخل الدين فى سياسة الحزب او فى المعرفة الانسانية، فى علم الاجتماع أو فى علم الآثار. اذا تحول الدين الى علم فانه يتحول الى موضوعية، والدين أقرب الى التجربة الصوفية والأسطورة الشعبية، بل أن الدين ليستحيل أن يتحول الى قانون أو تشريع، وبذلك يصبح اوغسطين من عبدة الحرف باعتباره مشرعا، فالواجب والقانون عاطفتان

دينيتان لا تدخلان فى نطاق التشريع أو القانون ، بل فى مجال الفضل الالهى . لذلك يرى أونامونو أن الله ليس وراء الخير والشر على حد تعبير نيتشة بل داخل الخير والشر ، ويرفض الاتجاه الانسانى عند أراسم Erasme الذى يعطى الانسان الحق فى الدفاع عن نفسه أمام الله باسم العدالة وباسم القانون . اذ يبقى الدين أساسا مصلحة الفرد لا مصلحة الجماعة ، والا تحتضر المسيحية على مذبح الجماعة . ومجتمع المسيحية يتكون من مجموعة من الأفراد المنعزلين . لذلك يصبح أونامونو على النقيض من الجزويت الذين يرون الدين دخولا فى العالم وولوجا فيه وانتشارا بين الناس ، حتى ولو أدى ذلك الى التخلى عن حرفية المبادىء مادامت الغاية تبرر الوسيلة . فالمسيحية عند أونامونو لا تقدم حلولا عملية والا تحولت الى عملية اقتصادية محضة لاختصار المجهود . وهكذا **يقصر أونامونو الدين على العبادات ويفصل منه المعاملات ، ويراه علاقة بين الانسان والله لا بين الانسان والانسان ،** فما لقيصر لقيصر وما لله لله ، ويتهم كل المحاولات لبعض المسيحيين اليساريين فى الدعوة الى الديموقراطية بأنها ديماجوجية دولية ، ويتهم كل الاتجاهات الوطنية بأنها قد استبدلت الوطن بالله على عكس موريس بلوندل M. Blondel الذى يعتبر الوطن قيمة روحية والدفاع عنه واجبا مقدسا . وينتهى أونامونو الى أن الديموقراطية المسيحية خرافة ، والاشتراكية المسيحية خرافة . ان المسيح لم يتحدث عن الملكية الفردية اثباتا أو نفيا ، وهو ليس ديموقراطيا او جمهوريا أو ثوريا ، بل كان انسانا ، كان يهوديا ضد الاتجاهات الوطنية لبنى قومه وضد الكهنة والفارسيين . وأخيرا يرفض أونامونو أن يتحول الدين الى حضارة ، فقد احتضرت المسيحية يوم أن تحولت الى رومانية أو الى مدنية غربية ، على عكس ما يقول هيجل عندما لا تظهر الروح الا فى حضارة . لقد طفت الوثنية الرومانية على الدين الجديد ، وعلى الدين أن يرجع للمسيح . وعندما يهاجم أونامونو الاستعمار الأسبانى فى شمال أفريقيا **فانه لا يفعل ذلك حرصا على مصلحة الشعوب وثورة الجماهير بل رفضا لدخول الدين كعامل محرك سواء لاستعمار الشعوب أو لتحريرها** فالمسيحية فوق العمل والنظر ، فوق الحرب والسلام ، فوق الاستعمار والتحرر، المسيحية مجرد تجربة صوفية لا صلة لها بالأرض أو حتى بالسماء ، وهكذا يصبح المثل الأعلى للمسيحى عند أونامونو هو الراهب . وليس الراهب هو من عزف عن الزواج فقط بل هو ابن الروح وأب الروح ، يترك العمل اليدوى للبروليتاريا ! يصبح الانسان على يدى أونامونو مسيحيا ، ثم متوحدا ، ثم راهبا . **ولقد كانت هذه الدعوة لفصل الدين عن الدولة فى القرن العشرين فى البلاد المسيحية دعوة تقدمية بعد أن استغل الدين لمصلحة الطبقات المتميزة من أمراء ونبلاء وأشراف ، ولتسكين الشعب وتهدئة الطبقات الفقيرة ووعدها بالسماء ، وبعد أن دام التحالف بين الامبراطورية والبابوية طيلة عدة قرون ، لذلك ظهرت الاتجاهات التقدمية فى البلاد المسيحية معادية للدين ، وهى أقرب الى الوحى من الدين القائم حتى ولو كانت نظرية مادية** ، وهذا مالم يستطع أونامونو ادراكه لذلك ناصر الدين التقليدى وعادى الثورة الاشتراكية فى روسيا . ولقد شعر بذلك بنفسه عندما لاحظ انهيار الامبراطورية الرومانية التى كانت دعامة الدين الجديد ثم انهيار الامبراطورية البيزنطية ، وظهور القوميات وبدء ثورات الشعوب ورغبتها فى الاستقلال ، حتى اصبح **« الله هو الشعب »** على مايقول مازينى Mazzini ، أو **« ثورة الجماهير »** على ما يقول أورتيجا .

٦ ـ الديكتاتورية والدين

كتب أونامونو « احتضار المسيحية » فى باريس بعد نفيه من وطنه اسبانيا الى جزيرة فوير تفنتورا واعتكف فيها مدة بعيدا عن وطنه واسرته ، فالوطن يحتضر عندما تتصارع فيه قوتان : القوة الوطنية والقوة العسكرية ، تعتمد

الأولى على الشعب والثانية على الله ، تعبر الأولى عن الجماعة والثانية عن حكم الفـرد المطلق ، الأولى قوة الجمهوريين والثانية قوة الملكيين .

وتبدو الصلة بين الدكتاتورية والدين فى عقيدة **العصمة البابوية** ، فقد صاغ الجزويت هذه العقيدة ، وهى عقيدة عسكرية ، ظهرت داخل فرقة عسكرية أسسها عسكرى سابق ، هو القديس اغناطيوس اللويلى Saint Ignace de Loyla بعد أن فشل فى الحرب ، وحول فشله الى انتصار بعقيدة جديدة ، فأمر بالسمع والطاعة ، والولاء المطلق على درجات ثلاث : **الأولى** تنفيذ الأمر تنفيذا أعمى ، وهذه الطاعة ليست فضيلة لأنها طاعة العبد لسيده : **والثانية** ، أن يجعل من ارادته وسيلة لتحقيق ارادة السيد بحيث لا يتفق معه فى الارادة فحسب بل فى الرغبة أيضا ، وهى الطاعة عندما تجمع السيد والعبد مصلحة واحدة ، **والثالثة** هى الاتفاق فى الحكم وليس فى الارادة أو فى الرغبة فحسب ، وهى الطاعة عند اتفاق الأمر مع المأمور على وجهة النظر ، وكان كليهما يحسنان صنعا . يأخذ الدكتاتور صفة الله ، ويكون مع حاشيته جماعة مغلقة تأمر وتنهى وتحكم بما تشاء ، وتلغى حرية الأفراد ، وهى معركة قديمة قادها لوثر من قبل فى حرية المسيحى وفى رفضه جميع صور التسلية الدينية الرومانية .

ويتصور أونامونو التقدم ، تقدما الى أعلى لا الى الأمام ، فالوحى يأتى فى اللحظة ، يهبط على الانسان كضربة من ضربات الفضل الالهى ، ولا يسير فى التاريخ . فالتاريخ تغير وتقدم وارتقاء ، والوحى لا تقدم فيه ، فالتقدم اذن فى رأى أونامونو قيمة مدنية لا قيمة دينية ، لا يوجد فى الدين ولا فى القداسة ، ولا يستطيع أن يخلص البشر ، وليس هو طريق الروح الى الله ، التقدم هو تخليد اللحظة .

حتى ينفتح الخلود الى أسفل ويفتح الانسان فاه رعبا ودهشة متطلعا الى السماء . وقد كان التقدم فى التوراه هو الله على الأرض ، فقد كشف الله عن نفسه فى التوراة وكأنه مشروع الانسانية السائرة نحو الاكتمال على مايقول لسنج فى « تربية الجنس البشرى » ، وكما ظهر بصورة واضحة عند هيجل فى فلسفة التاريخ وعند ماركس فى تطور المجتمعات . التقدم اذن الذى ينحو نحو المفارقة الى اعلى ، اى التقدم بالمعنى الصوفى من الانسان الى الله ، هو الذى يعطى الدين الطابع الدكتاتورى ، لأنه تقدم رأسى تتحدد فيه الصلة بين الانسان والله ، صلة المأمور بالآمر ، أو صلة الآمر بالمأمور . أما **التقدم التاريخى من الماضى الى المستقبل ، أى التقدم الأفقى من الوراء الى الأمام** — او من الأمام الى الوراء وبذلك يكون النكوص — فهو **التقدم الذى به يتحرر الانسان من سيطرة الآمر سواء أكان هو الانسان أم خليفة الله فى الأرض ،** وهو التقدم الذى درسته فلسفات التاريخ فى القرن الثامن عشر عند فيكو ، وكوندرسيه ، وتورجو ، والتاسع عشر عند هيجل وماركس وأوجست كونت ، لذلك كان هذا التقدم اقرب الى ماهية التفكير الدينى ، كما هو واضح فى تطور الوحى فى التاريخ ، من التقدم الدينى الصوفى عند أونامونو الذى عنه تنشأ الدكتاتورية والذى يسميه القديس بونافنتير «طريق الروح الى الله» صحيح أن أونامونو يؤمن بغائية التاريخ المقدس ولكن هذه الغائية تتجاوز الانسانية وتقذف بالانسان خارجها ، أى أنها غائية رأسية ، لا غائية افقية للتاريخ تحريرا للطبقات المستغلة او تحقيقا لغاية على الأرض كما هو الحال عند ماركس وهيجل .

وعندما يهاجم اونامونو النظم التسلطية فانه يعتبرها النظم الشمولية ويقصد بها النظم الاشتراكية التى تلغى حرية الفرد ، ولكن هذه النظم فى الحقيقة قد وضعت **للحد من سيطرة الفرد على الفرد ولمنع استغلال الفرد للفرد .**

والحقيقة ان **دعوة أونامونو الى الفردية المطلقة بغض النظر عن الجماعة هى التى تؤدى الى الدكتاتورية** ، فقد أعطى أونامونو الفرد جميع الصفات التى تجعل منه اله العالم ، فبقدر مايوجد يمحى الآخرون ، وبقدر مايوجد الآخرون يمحى هو . فالفرد عند أونامونو خليفة الله فى الأرض ، لا يرى الا نفسه ، ولا يدور الا حول نفسه ، هو مركز الكون ، مسير السحاب، ومنزل المطر ، ومقدر الرزق . صحيح ان الدعوة للفرد فى مدينة حكمتها الآلة يعيد من التوازن بين الانسان وبين ما يخلق ، ولكن الدعوة للجماعة لا تقل اهمية فى عالم يسوده استغلال الفرد للفرد . صحيح ان الدعوة للفرد فى نظام تسلطى فردى قد تشعر باقى الأفراد بفرديتهم ، ولكنها **قد تقوى من عبادة الفرد المتسلط** . على أية حال لا تقوم النظم الاشتراكية على دكتاتورية الجماعة كما يقول أونامونو وجابريل مارسل ، ولكن تقوم الدكتاتورية على سلطة الفرد المطلق عندما يصبح الفرد الأوحد .

وأخيرا يستعيد أونامونو جدل السيد والعبد الذى قرره هيجل من قبل ، ويرى ان **وجود العبد هو سبب وجود السيد** (احتضار المسيحية ص ٢٩) ، **فاذا تخلى العبد عن حريته نشأ الدكتاتور** ، وبالتالى لا ينشأ الدكتاتور ثم يحول الناس عبيدا ، بل يرضى الانسان أن يكون عبدا ثم ينشأ الدكتاتور ، **فالمستضعفون هم سبب ظهور الطغاة ، والذين يتخاون عن حرياتهم هم الذين يفسحون المجال بالضرورة لظهور الدكتاتور** ولقد قرر هيجل من قبل أن السيد هو سبب وجود العبد بتحويله له موجودا طبيعيا ثم يثور العبد ويجعل سيده عبدا له ، فيصبح العبد سيدا والسيد عبدا ، وهكذا يستمر الجدل بين السيد والعبد . الا أن اونامونو يجعل العبد سبب وجود السيد أى انه يجعل حركة الجدل من طرف واحد .

* * *

من هذا العرض لتصور اونامونو لاحتضار المسيحية نجد أنه يشير الى أخصب فترتين فى الشعور الأوربى : **الفلسفة العقلية** التى بدأها ديكارت حتى كانط وهيجل **والفلسفة الوجودية** المعاصرة التى بداها كيركجارد حتى أونامونو . وبذلك يكون الصراع فى الحقيقة ليس داخل المسيحية وحدها بين الجدل والصراع ، بين العقل والانفعال ، بين الشمول والفردية ، بين اللفظ والمعنى بين السياسة والدين كما راينا بل داخل الشعور الأوربى نفسه ، وهذا ما احس به الفلاسفة المعاصرون أنفسهم عندما اتخذ كل منهم فيلسوفا عقليا عدوا له كيركجارد ضد هيجل ، ماركس ضد هيجل ، برجسون ضد كانط ، شيلر ضد كانط ، هوسرل ضد ديكارت (أو مكملا له) . . الخ . وتكون مقارنة « فلسفة التنوير مع فلسفة الوجود » عملا فلسفيا رائعا لدراسة هاتين اللحظتين فى الشعور الأوربى ، كما فعل كاسيرر فى دراسته الممتازة « فلسفة عصر التنوير » . فاذا كان بروميثيوس هو رمز فلسفة عصر التنوير ، نصير الانسان والعلم والمعرفة حتى ولو حكمت عليه الآلهة ووضعته فى الأغلال فان **دون كيشوت** كما يتصوره اونامونو هو رمز العصر الحديث ، الفارس الذى يعيش حياته بعواطفه وانفعالاته ووجدانه حتى ولو كان قائما بمعركة وهمية وخاسرا فى النهاية . ولكن اورتيجا سيحاول ان يعيد اونامونو الى الأرض من جديد ، وأن يضع الفرد فى الجماعة ، والحمية الدينية فى الثورة ، وهو ماقام به بالفعل فى « ثورة الجماهير » .

حسن حنفى

لابد أن تقف قافلة التقدم برهة لكى نراجع أنفسنا بعض الشىء لكى نبنى أسوارًا جديدة نحصن بها حياتنا ، وأول هذه الأسوار التى لابد من تشييدها ، سور الأمن والسلام بين الدول .

حرية العقل فى العصر الحديث

محمود محمود

من الشائع بين رجال الفكر والثقافة أن الانسان حر في تفكيره وان فرضت عليه القيود فى تعبيره ٠ لأن الفكر حركة خفية فى الذهن ليس لأحد عليها سلطان غير صاحبها ٠ أما التعبير فيخضع لوسائل الاعلام وحكم القائمين على الأمر والجماهير والنقاد ٠

ولكن الأديب الانجليزى المعاصر « **تشارلز مورجان** » يتشكك فى هذا الرأى الشائع ، ويتعرض له بالمناقشة المستفيضة فى كتاب له عن « **حريات العقل** » ، ينتهى فيه الى بطلان هذه الفكرة ونقضها من أساسها ، ويزعم فى غضون حديثه أننا فى المرحلة التاريخية التى نمر بها **لا نعانى من وضع العوائق والقيود فى سبيل السلوك والتعبير فحسب ، بل ان العقل ذاته يرسف فى الأغلال ويفقد حريته فى أن يفكر أو يتأمل كيفما شاء ٠**

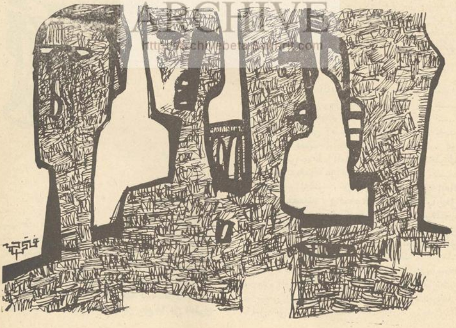
السيطرة على العقول

وقد يدهش القارىء لهذه الفكرة التى يعرضها مورجان في كتابه فى منطق سليم قويم ، وفى لغة شاعرية حساسة ، فيتساءل : **من ذا الذى يستطيع أن يمنعنى من « التفكير » أو « التامل » حسبما أريد ، أو يرغمنى على التفكير ضد ارادتى ؟** – بيد أن الواقع أن السيطرة على العقول ، وتوجيهها ، والتحكم فى قدراتها ، أمر قائم بالفعل لا سبيل الى نكرانه ٠ ولست بسبيل الدفاع أو الاعتراض عن هذا الاتجاه الصاعد نحو الحد من قدرة الانسان على التفكير كيفما شاء ٠ وانما هو اتجاه مر بكثير من التجارب ، وكاد أن يخرج من دور التجربة الى التطبيق المحقق النتائج ، فأردت اثباته هنا وحسبى هذا لاثارة التفكير فى الأمر ٠

ان المرء لم يكن قط فى أى فترة من فترات التاريخ خلوا من التأثير فى تفكيره بغيره ، فالمربون والآباء ورجال الدين يشكلون الطفل الى حد كبير ، ويرسمون الصورة التى ينمو عليها فى مستقبل حياته رجلا كان أو امرأة • والبيئة التى ينشأ فيها الصغير ، والكتب التى يقرؤها ، والموسيقى التى يسمعها ، والصحاب الذين يرافقهم – كل ذلك له تأثيره فى طرق تفكيره • غير أن هذه المؤثرات ليست البتة مما لا يمكن تفاديه ، فالعقل يحتفظ خلالها بقدرة خارقة على الانحراف عنها • ولم تستطع هذه المؤثرات قط أن تتملك العقل فى صميمه ، وتتحكم فيه ، وتشل قدرته على التفكير ، بحيث تصبح ارادتها ارادته ، وخيرها خيره ، وشرها شره • هذه المؤثرات غير مباشرة لأنها تتصل بالتربية ولا تتصل بالذهن اتصالا فسيولوجيا ، وهى – مهما اشتد وقعها – تختلف فى أساسها عن تلك المؤثرات التى نسيطر بها على العقل مباشرة كما نسيطر على المصباح الكهربائى نشعله ونطفئه كلما أردنا ووقتما شئنا • **هذا النوع من السيطرة هو الذى يحذر الكاتب من خطره وينبه الى التفكير فى شأنه قبلما يستفحل أمره فيفقد المرء سلطانه على عقله ، ويسلم قياده لغيره •**

هذه المؤثرات تربوية فى طبيعتها – كما قلت – وليست مباشرة لا فكاك منها كغيرها من المؤثرات التى تتسلط على العقل وتوجهه وكأنها – على حد تعبير مورجان – « **المحول** » الذى نتحكم به فى أية آلة كهربائية •

وبين هذه المؤثرات الأخيرة وتلك درجات : فمنها التحكم فى العقل بالتنويم المغناطيسى ، وبالعلاج النفسى ، والتخدير • وهذه – مهما قوى فعلها – لا تبلغ مبلغ المؤثرات « **التحويلية** » التى يشير اليها الكاتب • فللتنويم المغناطيسى حدوده • يستطيع المنوم أن يحملنا على أداء عمل بعينه ، أو التفكير فى شىء بذاته ، أو تذكر أمر من الأمور ، ولكنه لا يستطيع أن يهز كيان العقل ذاته بصفة دائمة ، أو أن يحطم خطوط دفاعه عن نفسه على المدى الطويل – **هذه الخطوط التى تتمثل فى معتقداتنا وايماننا بما هو حق وما هو باطل** • أى انه لا يستطيع أن يغير الشخصية نفسها ، فى حين أن القدرة على هذا التغيير الأساسى هى من ضرورات « السيطرة التحويلية » التى يحاول بعض الحكام – يؤازرهم علماء النفس والفسيولوجيا – أن يخلقوها • لكى تيسر لهم أساليب الحكم ، فلا تكون لارادتهم معارضة



ولا لرأيهم نقد • ويقول الخبراء أن كل عقاقير التخدير تحدث نوعا من النوم العميق ، والنسيان ، ولكنها لا تحدث أى تغيير فى كيان العقل ذاته ، أو فى شخصية صاحب العقل • ولعل الكثيرين منا قد مارسوا هـــذه التجربة على صورة من الصور •

أما الخطر الذى ينبه اليه الـــكاتب فهو ذلك العمل الذى يؤدى الى سلب العقل ذاته من صاحبه ، أى سلب الارادة والشخصية الفردية التى تميز انسانا عن انسان • فاذا ما طبقنا طريقة السلب هذه على زيد من الناس – طريقة « التحويل » – أمكننا أن نجعله خاضعا لعمرو ، مطيعا لأوامره •



وليت الأمر يقف عند هذا الحـد ، بل ان زيدا لا يعود زيدا من الناحية النفسية وان بقى كذلك من الناحية البدنية • فقد استطعنا أن نحل فى اهابة نفسية أخرى يريدها له عمرو من الناس • **وربما كانت هذه القـدرة على تغيير النفوس فى بداية تجاربها المعملية ، الا أنها قد تتطور بحيث نستطيع بصدمة كهربائيـــة أو بغيرها من الطرق العلمية أن نسيطر سيطرة مباشرة على العقـــل فنحوله من سيكولوجية الى أخرى •**

وفيما يمارسه الأطباء النفسانيون شىء من هذا • فهم يحاولون أن يحولوا العقل من اتجاه الى آخر • غير أن هؤلاء الأطباء لا يزالون يعتقدون فى هوية العقل ووحدته ، ولا يعدو الأمر عندهم أن يكون علاجا من انحراف ، مع بقاء السيكولوجية الخاضعة للعلاج سليمة متكاملة • قد يحمـــل الطبيب مريضه على أن ينسى شيئا ما ويذكر شيئا آخر ، وقد يستطيع أن يمكنه من التخلص من مخاوفه • وفى هذه الحالة يحدث فى نفسية المريض تغير – ولكنه فى الواقع يتخلص من أوهامه لا من نفسه • وعلى هذا فان العلاج النفسانى الصحيح يؤمن بهوية المريض ، وبقدرته على الارادة الخاصة والاختيار ، ويحترم هذه القدرات ، وغير ذلك من حريات العقل الأساسية التى تتفرع منها •

ولكن السيطرة « التحويلية » لا تقيم وزنا لهذه الحريات ، وتهـدف ، الى ابادة هوية الفرد واستبدال هوية أخرى بها لا تكون لديها القدرة على الارادة أو الاختيار • نعم سـيبقى للجسم عيناه ، ولكن رجلا آخر هو الذى ينظر من هذين العينين • وربما لو بلغت السيطرة التحويلية قمتها بقيت العينان تتحركان كما كانتا من قبل ، تنظران الى المكان الذى يراد صاحبهما أن يتجـــه ببصره اليه ، دون أن يطل منهمـــا فرد له شخصيته المستقلة ، فهما أشبه بنافذتين لحجرة لا يقطنها أحد •

ولقد شبهت القدرة على التسلط على العقول على هذه الصورة برجل يحمل مشعلا كهربائيـــا يوقده أو يطفئه أو يوجهه أية وجهة أراد وقتمـا شاء • وامعانا فى وصف الحقيقة أقول أن هــذا التشبيه لا يصف الواقع تماما • فالقـدرة على التسلط التى يهدف العلم وأولو الأمر الى بلوغها ليست مجرد قدرة على التسلط من الخارج كمـــا نتسلط على المشعل ، **وانما هى قدرة على ابعاد المرء عن شخصيته ، واقحام قاطن آخر غريب يحل فى أهاب جسده ، يتملكه ويتحكم فى تصرفاته ، كما « يتملـــكه الشـيطان » فى تصورنا للرجل الشرير** • ومن ثم فربما كان من الأصح أن نسمى هذه القدرة « **السيطرة بطريق التملك** » بدلا من السيطرة بطريق القدرة على التحويل • ولا يحتم مورجان بلوغ الانسان هذه القدرة ، ولكنه يخشى أن يسعى اليها حتى يحققها فيكون فى ذلك البلاء الأكبر على البشرية •

حرية الأمل وعدم اليأس

ثم يمضي الكاتب في تحليله لحريات الفكر ، ويقدم لنا أمثلة طريفة من هـــذه الحريات التي يخشى أن نفقدها اذا نحن غلونا في السعي نحو احكام السيطرة على العقول · وقد أردت أن أورد من هذه الأمثلة طرفا منها في هذا المقال لما فيها من جدة وحداثة ·

من هذه الأمثلة « **حرية الأمل وعدم اليأس** » · وفي دراسة فلسفية للحقبة المظلمة من العصور الوسطى ، ومقارنة هذه الحقبة بعصرنا الحديث يرى مورجان ان هذه الفترة بكل ما فيها من ظلم وظلام **كانت تفتح أبواب الأمل للانسان بيثهـــا روح الايمان في المســـتقبل أو في عالم آخر ،** وهي كالأبواب المفتوحة أمام المشاهد نغلقها نحن اليوم على أنفسنا ؛ ويســتشهد الكاتب بما ورد في كتاب لأحد الباحثين في فلسفة العصـــــور الوسطى المظلمة اسمه **سيتوال** حيث يقول :

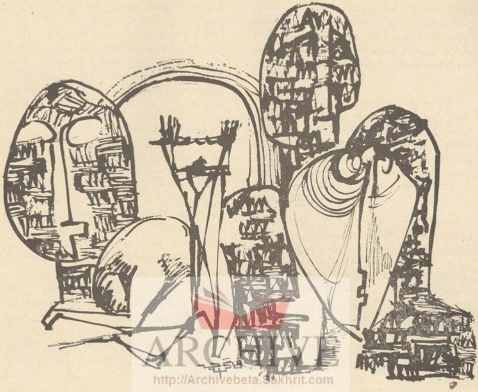
« **نعم لقد كان العالم عتيقا مليئا بالشر في الماضي ، ولكنه كان مع ذلك عالما لانهائيا ، لاينتهي عند حد معروف · أما عالمنـــا فهو عالم متناه ، وما أشد ما في ذلك من أسباب للفزع !** » واذا كانت آفاق المعرفة قد اتسعت في العصور الحديثة فان انسان العصر الحاضر انما يمـد يد المعرفة ليمس بها جدران سجن كبير يعيش فيه · واذا شخصنا الى الماضي بأبصارنا فاننا لا نبتهج لمــا نلمس من صلات قوية بين ثقافتنا وثقافة اليونان والرومان بمقدار ما نتحسر على روح العصـــــور الوسطى ومجدها ، حينمـــا كان الفرد فيهـــــا لا يعرف قلبه الى اليأس سبيلا ·

لماذا تطرق اليأس الى نفوسنا ؟ اننا بتفكير ضيق سقيم نرد هذه الظاهرة الى الحربين العالميتين في هذا القرن ــ **والواقع أن الحروب دائما نتائج وليست أسبابا** · انما يرجع السبب الى ما طرأ على نفوسنا من تغير · فلقد نشبت في المـــاضي الحروب ، ومـــع ذلك لم يـــكن اليأس ظاهرة نفسية · ربما كانت هنـــاك أحزان وأسباب للشكوى وصراخ من قسوة الحياة ، أما اليأس فلم يتطرق الى القلوب بعامة كما هي حالنا اليوم · لماذا ؟ لأن الدين كان من العقـــائد المستقرة في الأفئدة ، فكان الرجل ــ مهما لاقى من عذاب ــ يجد عزاءه في ايمانه بالله واليوم الآخر · زد على ذلك أن ما لديهم من شتيت المعارف ــ على قلته ــ كان يدور في فلك واحد وفي اطار عام · في حين أن ازدياد المعرفة وتقدم العلوم جاء على صـــورة مفككة ، لا رباط بينها ، وتحطم على ذلك الاطار العام الذي كان يضم معارف الانسان تحت اسم الدين فيجعل من الكون وحدة متصلة ماضيـــها بحاضرها بمستقبلها ، فأصيبت النفوس بالسقم والسأم بالرغم من أن كوارث الطبيعة وملماتهـــا أمست أخف مما كانت ·

ويســوقنا هذا الحديث الى المقـــارنة بين العصور المظلمة وبين عصرنا الحاضر فيما يتعلق بشعور المرء بالانسانية العامة · **فلقد كان الناس في تلك العصور يحسون هذا الشعور ، يعطف بعضـــهم على بعض ،** فتخف وطـــأة الألم وتزول أسباب الفزع من المستقبل ، وتنعـــدم **العزلة ويمحي الملل أو يـكاد ، فيشرق الأمل ، ويتبدد اليأس** ·

ولا خلاص لنا من هـــذه المحنة النفسية ، الا بتجديد الاحساس بالانسانية العامة · وليس الاتحاد الذي قام بين الولايات في أمريكا ، والثورة التي اشــتعلت في فرنســا ، وحركة تحرير العبيد ، وتطور التشريعات الاجتمـاعية لصالح الضعيف والفقير والجاهل والمريض ، واتحـاد الجمهـــوريات السوفيتية في روســيا ، وتلك المحاولات اليائسة في جنيف بعد الحرب العالمية الأولى ، وفي نيويورك بعد الحرب العالمية الثانيـة ــ ليس كل ذلك وما اليه سوى محاولات لترجمة فكرة الانسانية العامة الى نظم عملية ولكنها جميعا نظم ترمي الى ايجاد رابطة سياسية بين البشر في كل مكان ــ ولعل في هذا الاتجاه السياسي البحت يرجع السبب في قيام الامبراطوريات ، والطبقات الاجتماعية ، والاتحادات الدولية ومعنى ذلك أن الانسانية العامة التي نحاول احياء الشعور بهـــا تتمثل في أذهاننا في الناحية السياسية وحدها ·

وهذا الاتجاه صحيح في حد ذاته على ألا يلتهم كل اتجاه آخر ، وكل تفسير غيره لمعنى الانسانية العامة · لأن الرابطة السياسية وحدها تعرضنا لليأس كلما وهنت ــ في الحرب أو في السلم ــ هذه الرابطة انهـــارت من أساسها · فاذا كان الانتساب الى أمة أو الى طبقة أو الى حزب أو فئة هو كل ما نعنيه من الانسانية العامة ، بل حتى لو كان الانتساب الى المجتمع العالمي هو أســمى ما يريد هذا الحيـوان الســياسي الذي نسميه الانسان ، فلا مندوحة عن ضـــعف ايمان الفرد بانسانيته العامة كلما شبت حرب أو انهار نظام اجتماعي أو سياسي · **وبانفراط عقـــد الاجتماع أو النظام يكفر المرء بالشعور الانساني العـــام ، ويرتد الى نفسه مستوحشا ، ملولا ، يائسا ·**



أما أهل الفترة المظلمة من العصور الوسطى فلم يعانوا من هذا اليأس الذى نعانيه ، وان كابدوا ما نكابد من أحزان ، وذلك لأن فكرتهم عن الشعور الانسانى العام تختلف تماما عن فكرتنا . نحن نفكر فى اطار السياسة وحدها ، وقد أحرزنا فى ذلك نصرا لم تكن العصور الوسطى لتحلم به ، فى هذه الاتحادات الدولية التى نشأت فى أمريكا وفى الاتحاد السوفيتى وغيرهما . غير أن أهل العصور المظلمة ـ مع ذلك ـ كانوا يتمتعون بميزة لا نعرفها ولا ندرك كنهها ، **وتلك هى نظرتهم الى العلاقة بين الفرد والمجموع ـ مما أنقذهم من العزلة والانحلال والوحشة التى أصابتنا** . مهما تعرض مجتمع العصور المظلمة للحروب والأوبئة والمجاعات ، ومهما أوشك أن يتفكك ، فقد كانت هذه الرابطة قائمة دائما ـ فان الصفة المشتركة بين الناس ، عندهم ، لم تكن هى صفة الانتماء الى مجتمع من المجتمعات ، اللهم الا أن كان هذا المجتمع ـ أو الجماعة ـ دينيا فى طبيعته . الصفة المشتركة هى امتلاك كل فرد من الأفراد لروح من الأرواح ، ولحواس خمس هى بعينها عند الناس أجمعين . ولقد كان انتماء الفرد منهم الى جماعة من الجماعات ـ دينية كانت أو علمانية ـ أمرا بالغ الأهمية ، ولكنه انتماء فرعى له جذور أعمق ـ فى الروح ، وأمام الله . واذا كانت الجماعة دنيوية ـ كنظام الفرسان مثلا ـ فلقد كانت الجذور تمتد الى صفات الفروسية ذاتها ، وهى صفات أساسها الدين الى حد كبير .

ومن ثم فانه لما كانت فكرة أهل العصور الوسطى عن الانسانية العامة لم تمتد فى جذورها الى ما هو موقوت أو زائل ، ولكن الى ما هو أزلى أبدى ، الى مالا سلطان للانسان عليه ـ حواسه

وروحه — أقول لما كانت الفكرة عن الانسانية العامة هي هذه فانها لم تفارق نفوسهم مهما ثقلت على كواهلهم كوارث الدنيا وملماتها • وكانت الحال كذلك مع كل امرىء سواء أكان نبيلا أم ذليلا، ومن الكهنوت كان أو الناسوت • الرجل الذى يتصف بالعنف ، أو القسوة ، أو عرمة الشهوة ، أو الطمع ، ممن لم تكن كنوزهم فى السماء — مثل هذا الرجل ، مهما ثارت نفسه ضد الخسارة عندما تحل به ، لم ييأس من الحياة نفسها بسبب هذه الخسارة • فلقد كانت الخسارة شخصية عارضة ، يلوم فيها حظه العاثر ، أو خصمه العنيد ، أو نفسه على أسوأ الفروض • لم يعدها ، لا هو ولا رجال الدين — كما نفعل اليوم — محنة على نفسه يستدل بها على فشل الهدف الانسانى وعبث الحياة • وقد يشتد به الحنق حتى يعلق حبل المشنقة فى رقبته ، ولكنه لا يمد الحبل الى الانسانية كلها ، كما قد يفعل أحدنا اليوم لاضطرام الاحساس باليأس الشديد فى دخيلة نفسه •

ونخلص من هذا أننا بتأكيدنا للجانب السياسي من الانسانية انما نجرد الانسان من الانسانية الصحيحة بدرجة لا أقول لم تكن سائدة فى العصور المظلمة ، بل لم يسبق لها مثيل فى التاريخ •

فهل من سبيل الى احياء الشعور الصادق بالانسانية الحقة عند الانسان ؟ اننا لو عرفنا السبيل تحررت نفوسنا من يأس قاتل مرير ، هو من صفات انسان اليوم •

حرية المرء فى البناء

هذا لون من ألوان التحرير العقلى الذى ينادى به مورجان ، وثمت لون آخر هو ما يسميه « **حرية المرء فى البناء** » أو فى تصور المستقبل • وهنا يعتمد الكاتب على أديب انجليزى اسمه **ترولوب** ينادى فى حرارة المتحمس لعقيدته بالتخلص من هذا القلق الذى يساورنا والعودة الى الشعور بالاستقرار ، فى الحياة ، الذى كان سائدا فى انجلترا لعهد ڤكتوريا فى القرن التاسع عشر • فى تلك الحقبة من التاريخ كان يتوفر للمرء الوقت الذى يفكر فيه ويتابع اهتماماته الجامعة ، برسم خطة لمستقبل حياة وهو على ثقة من مواتاة الظروف لتنفيذها ، وعلى ثقة بنفسه ، لأن حياته محصنة بأسوار منيعة من العادات والتقاليد الثابتة ، مما يشجع على التوفر على الانتاج والمثابرة عليه ، لاحتفاظ المرء بطاقته كلها دون تبديدها فى مخاوف المستقبل • فكان من الممكن أن يخرج مكتشفا وهو على يقين من أنه حينما يعود سيجد بيته قائما مكانه • فى حين أنه من الخرق فى هذا العصر الذى نعيش فيه أن يخرج المرء مغامرا وعصابات الشر من حوله ، **لأنك حينما تفعل هذا تكون بمثابة من يشعل النار فى مخزن البارود لكى يقرأ فى ضوء النار كتاب الحكمة •**

ان شباب اليوم يدركون أن الأسوار التى تكفل للمرء أمنه قد انهارت ، وان عصابات الشر تتحوطهم من كل جانب ، ومن ثم كانت الدعوة الى حياة الاستقرار • **لابد أن تقف قافلة التقدم برهة لكى نراجع أنفسنا بعض الشىء ، لكى نبنى أسوارا جديدة نحصن بها حياتنا ، وأول هذه الأسوار التى لابد من تشييدها سور الأمن والسلام بين الدول** • وبعد اقامة هذا الحصن المنيع الذى

يكفل الشعور بالأمن والسلام لابد من توفير الفرص المتكافئة في متع العيش ومزايا الحياة · وليس معنى ذلك أن يتساوى الجميع فيها ، بل أن تكون ممكنة لمن استطاع · **ان العدالة الاجتماعية ليس معناها المساواة الاجتماعية ·** وليس من الاجرام أن تظفر بميزة ما ، مادامت تقابلها خدمة تؤديها ومسئولية تتحملها · **وليس جرما أن تكون أسعد أو أصح أو أكثر عملا من غيرك · انما الجرم أن تعيش طوعا بلا عمل كلا على غيرك أو على الدولة استنادا الى ضرورة المساواة المطلقة بين الناس ·**

ومن ثم كان شباب اليوم الناهض الناضج ثائرا على المساواة الهدامة ، يريد أن يبنى لنفسه أسوارا من التقاليد والمسئوليات ، ومن القواعد والمبادىء ، بل ومن المزايا المشروعة · فاذا ما اختفت العصابات خرجوا الى كشف المجهول · ولابد أن نوفر لهذا الشباب الطامح حرية بناء هذه الأسوار ، لا يتعرض لها المنادون بالمساواة المطلقة بالهدم والتخريب ·· **ان العالم اليوم أحوج ما يكون الى وقفة خلاقة تتوفر فيها للانسان حرية البناء وحرية الاحتفاظ بالقديم المجرب والتراث الثمين ·**

حرية التساؤل

وثمت لون آخر طريف من ألوان الحرية ، هو « **حرية التساؤل** » أو الاسترشاد برأى الانسانيين الى جوار الفنيين · ويدهش مورجان دهشة كبرى لاختفاء رجال الفكر المحض ورجال الخيال ، بوصفهم رجال فكر ورجال خيال ، وليس بأية صفة أخرى قد يتصفون بها ، من المجالس واللجان التى تعقدها الأمم والحكومات والهيئات لشتى أغراضها · وربما تقول أن الهيئات الضخمة والأحزاب الكبرى لا تخلو قط من رجال حكماء ، بيد أن هؤلاء الحكماء ـ وقد يكونون من الانسانيين ـ قد بلغوا مناصبهم التى يحتلونها لأى سبب من الأسباب الا انسانيتهم ؛ ينغمسون جميعا فى أداء واجبات عملية أو ادارية تحول بينهم وبين التفكير فى أفق فسيح ، بحيث يتعسر عليهم أن يتحاشوا الخطأ الذى نبه اليه الفيلسوف البريطانى سمطس فى أعقاب الحرب العالمية الثانية : « **وذلك هو المبالغة فى تبسيط الأمور ، واخفاء المشكلات الكبرى التى تتعلق باحقاق الحق تحت الشعارات المنحوتة والأقوال المأثورة ·**

ان الأمم قد تجتمع وتنفض لبحث مشكلة من المشكلات العالمية ، وتنتهى الى ابرام الاتفاق أو المعاهدة بتحاشيها البحث فى صلب القضية المعروضة ، وتبسيطها الزائد للأمور · **وهذا تحذير لا ينطبق على صياغة المعاهدات فحسب** انما هو تحذير ينبغى أيضا أن تتنبه اليه كل لجنة عليا ، وكل مجلس من مجالس الادارة ، وكل مؤتمر ، وكل جماعة من الناس تجتمع لوضع سياسة من السياسات فى شأن من الشئون · هو تحذير ضد ما نسميه « **تجنب المشكلة الرئيسية** » · وهذا التجنب فى الواقع لا يرجع الى التراخى أو سوء النية ، وانما هو ينبت من عجزنا عن



ادراك حقيقة القضية المعروضة وسط ما ينشب بين الفنيين ورجال الأحزاب من خلاف وصراع فى الرأى · **ان المشكلة لا ترجع الى تقديم الاجابات الخاطئة بمقدار ما ترجع الى أن أحدا من المجتمعين لا يوجه السؤال الصحيح ·**

ولست أزعم أن رجال الحكم يعمون عن هذه الحقيقة ، فهم فى سبيل السعى الى مجابهتها مجابهة صحيحة ـ عندما يتطلب الأمر وضع سياسة عامة عميقة الجذور ـ يبحثون عن أهل المشورة ، فيعقدون اللجان العليا ، ويؤلفون المجالس الاستشارية ، وتنشىء مجالس الادارات

لجانا فرعية مهمتها أن تبحث فى موضوع معين وتقدم تقريرا عنه • ومن يتدبر فى امعان طريقة تأليف هذه الهيئات لا يفوته أن يلحظ افتقارها دائما الى عنصر هام ـ وأعنى به مستشارا انسانيا يعين من أجل صفته الانسانية دون غيرها من الصفات • فاللجان الحكومية العليا مثلا كثيرا ما تضم خبراء فى المشكلة المعروضة ، وممثلين لأصحاب المصلحة الذين يهمهم الأمر ، ورئيسا عاقلا قديرا على ادارة المناقشات • وقد تضم قلة من الأعضاء لشهرتهم ـ أيا كانت هذه الشهرة ـ كأن يكون هذا العضو ممثلا لجمعية لها أهميتها وان وهنت علاقتها باللجنة ، أو سيدة من السيدات ربات الأسر المعروفات فى الحركة السياسية ـ ولا ضير من هذا ، غير أنه لا يحقق كل الأغراض المنشودة ، وانى لأتساءل لماذا لا يعين عضو بوصفه مستشارا انسانيا ـ فيلسوفا • أو مؤرخا ، أو باحثا ، أو مصورا ـ بل كدت أن أقول شاعرا أو قصاصا ، كل ما له من قيمة فى الاجتماع انه ليس خبيرا فى الاحصاء ، ولا يمثل مذهبا دينيا ، أو حزبا ، أو جمعية ، وليس من ربات البيوت ؟ مثل هذا الرجل قد يوجه الأسئلة التى تمس « **صميم القضية** » المطروحة ، وهى أسئلة لا تطرأ على أذهان غيره من الأعضاء ، لأن لب الانسانيات والفنون هو طرح أسئلة تحكم الترابط بين الجوهر والمظهر ، وبين الحقائق وانصاف الحقائق ، وهى أسئلة تعين على ادراك كنه الموضوع وتثير الاهتمام • وقد تقول ان أمثال هؤلاء الرجال يدعون فعلا للمشورة ـ ولكنهم انما يدعون للادلاء بآرائهم فى حرفهم وفنونهم ، وليس هذا ما قصدت اليه • فنحن مثلا عندما نبحث تدريس مادة الرسم فى المدارس قد نسترشد برأى مصور فنان ، وعندما نبحث فى ترميم أثر من الآثار ندعو المختصين فى فنون العمارة مع مهندس المبانى ، واذا عن لنا ـ وهذا أمر بعيد التحقيق ـ أن نعقد لجنة لبحث اتجاهات الشعر الحديث قد ندعو شاعرا من الشعراء ، وليس هذا ما أريد • انما أردت أن نستمع الى ما يقوله هؤلاء الفنانون والمفكرون فى موضوعات لا تمت الى فنونهم ومجال تفكيرهم بصلة ، وهو ما لا يحدث فى جميع الحالات •

ان رجال الأعمال قد يبتسمون اذا عرفوا اننى لا أرى بأسا من أن يتولى ادارة شركة كبرى من الشركات الصناعية شاعر من الشعراء • أو أن ينضم قاص الى عضوية مجلس استشارى للسياسة الخارجية أو للتعليم • وفى هذا وحده دليل على مرض المجتمع ، لأن الاقتراح ليس غريبا ولا مستحدثا من غير سابقة • فكم من أمير أخذ برأى **ڤلتير** ، وهل كان **ملتون** صاحب « **الفردوس المفقود** » رجلا لا يعدو أن يكون من العالمين ! فاذا كانت آراء أمثال هؤلاء لها قيمتها حينما كانت الحياة سهلة وأمور السياسة مبسطة ـ فما أحوجنا اليها اليوم بعد ما أصبحت الحياة عسيرة والسياسة معقدة ! ما كان أحوج الساسة الذين عقدوا معاهدة ڤرساى أن يسألوا رجلا مثل **توماس هاردى** رأيه فى الموقف ، فربما كان لاستقلاله العقلى أثره القوى فى تفكير أصحاب الشأن • انه قد لا يذكر رأيا بعينه ، بل قد لا ينبس ببنت شفة ، غير أن مجرد وجوده ، ولأنه ليس بالخبير المختص ، وليس من رجال الدبلوماسية الملتوية ، أو محترفا فى السياسة ، ولأنه صاحب حكمة خاصة ـ من أجل هذا كله فان مجرد مثوله بشخصه فى الاجتماع يدفع الحاضرين الى أن يبحثوا فى صميم القضية • **ان الرجال اذا اقتسموا فى الرأى لا يردهم الى الصواب الا تأثير رجل كامل ، يكرس حياته للحق ، ويعيش للانسانية لا لذاته •**

ولنضرب مثلا آخر فى ميدان آخر قد لا يبلغ فى أهميته مبلغ السياسة الدولية • لنفرض أن هناك شركة صناعية كبرى أرادت أن تطور نفسها فتنتج آلة من طراز « **ب** » لتحل محل آلة من طراز « **أ** » • فيم يجديها رأى الرجل الانسانى ؟ لا شىء • واذا كان تطوير الصناعة يتوقف فقط على الآراء الفنية والتجارية ، اذن فلا محل فى مجالس الادارة الا لمن لهم بالانتاج دراية من الوجهة الفنية ، أو بالتسويق ، أو ما شابه ذلك • بيد أن الصناعة فى واقع الأمر لا تقوم فى فراغ ، وانما تقوم فى وسط سياسى وفى جو اجتماعى ، ولا يمكن عزلها عن العالم المحيط بها ، وكل مختص فى الصناعة لابد أن يربط بينها وبين الظروف الاجتماعية خارج المصنع • وكذلك الأمر فيما يتعلق بمنظمات العمال • ان اهتمامهم ليس فقط محدودا بالصناعة ، انها لا تنفصل عن حياة البشر ، وحياة الأمم • فهل من قراراتها أو قرارات مجالس الادارة مالا يتصل بأسلوب العيش فى المجتمع بأسره • وبرغم هذا فان هذه الصلة كثيرا ما تهمل فى اجتماعات مجالس الادارة وفى مؤتمرات العمال ، ولا يرجع ذلك الى أن الأعضاء الحاضرين يعمون عنها أو يجهلونها ، أو الى أنهم أنانيون لا يرون الا مصلحتهم ، ولكن لأنهم فنيون بدرجة أكثر مما ينبغى ، نوعيون فى تفكيرهم ، تحدهم المصلحة القريبة ـ ومشكلتهم ، فى حقيقة الأمر ، هى المشكلة التى تبرز فى كل مجال من مجالات الحياة الحديثة ، **وهى مشكلة التمييز بين سياسة**

بعيدة المدى وسياسة قصيرة النظر ، أو بين الحكمة العميقة والعمل الفنى المباشر ٠

وعندما تظهر أمثال هذه المشكلات ويتعذر التغلب عليها ، بل لا يلتفت اليها ، فتخلق صداما في مجال الصناعة يعانى منــه المجتمع ــ عندئذ لا يجد رجال الأحزاب اليمينية أو اليسارية بدا من أن يعزوا ذلك الى سوء سلوك العمال أنفسهم ، فيأخذون عليهم امتناعهم عن العمــل ان امتنعوا عنه ، أو يصفونهم بالخيانة ، أو لعلهم أن ينعتوا أصحاب الأعمال بالظلم ، أو الحــكومة القائمة بالجبن والتردد والفساد ٠ **وقد تصدق احدى هذه التهم ، ولكنها كاذبة في أكثر الأحيان ٠** والواقع أن كل ما حدث هو أن أصحاب المصالح المتضاربة في ظاهر الأمر المتفقــة فى حقيقته هم من الخبراء الذين جل همهم أن يغلبوا مصلحتهم على مصلحة الخصوم ، أو أن يوفقوا ــ على أحسن الفروض ــ بين مصلحة الطرفين المتعارضين ، ولم تمتــد أبصارهم الى أبعد من ذلك ، وبذلك أشعلوا حربا فى مجال الصناعة ــ وذلك بســبب « **تجاهلهم صميم القضية والمبالغة في تبسيط الأمور** » ٠ وبالرغم من أن الطرفين يمقتان هــذا الموقف الا أنهما لا يفتآن يقعان فى المشكلة ذاتها بين الحين والحين ٠ الا ما أعجب هذا الوضع ! انهم حينما تواجههم مشكلة قضائية تتجاوز قدراتهم يهرعون الى رجال القانون يلتمسون عندهم المشــورة ، وعندما تختل عملية من العمليات الفنية يبنون معامل التجارب لمعــالجة ما طرأ من خلل ٠ **أما عندما تكون المشكلة التى تواجههم انسانيــة فانهم لا يفكرون فى الاسترشاد برأى مختص فى الانسانيات ، ممن يقدرون القيم ، ويزنون الأمور وزنها الصــحيح ، وقلما يلجاون الى فنــان أو فيلسوف ٠**

وهنا يتساءل القارىء : أنت اذن لا تريد أن تقصر الفنان على فنه ، وانما تريد أن تقحمه فى موضوعات ليس له بهــا شأن ، يعمل فى لجان سياســية واقتصادية فى الأوقات التى يستغنى فيها عن ممارسة الفن ٠ ولتوضــيح ما اقترحت أقول اننى لست أريد له أن يــكون من رجــال الأعمال أو رجال السياسة ، أو أن يتوهم ذلك ، وأحر به أن يرفض المشاركة بالرأى اذا ما دعى للعمل بوصفه واحدا من هؤلاء الرجال ٠ ليس من واجبــه أن يدافع عن قضــية ســياسية أو اقتصادية ، انما اهتمامه الأكبر « **بشــجرة الحياة** » لا « **بشــجرة المعرفة** » ٠ انه يحضر ليشحذ الخيال لا ليلقنه ، ليــكسبه المرونة حتى لا يتجمد ، وكما نجد بين القديسين من يــكرس



حياته للعبادة والتــأمل ، ومن ينتمى الى منظمة تضطرب فى شأن من شئون الحياة ، ولكل منهما احترامه وضرورته ، فكذلك الأمر مع الفنانين ، يستطيع الواحد منهم أن يخدم الله والناس بشتى الطرق والوسائل ، بالاســهام وبالانسحاب على السواء ، على أن يحافظ عند الاسهام على مهنتــه الأصيلة الصادقة ، لا يرى بعينى غيره ، ولا يتكلم الا بصوته ــ **صوت ضميره** ــ كما يفعل القديسون الأمناء الأتقياء ٠

وهؤلاء مع اخلاصــهم لرســالتهم يحترمون أعمال غيرهم ومهاراتهم ، لا يحاولون أن يقلدوهم أو يتقلدوا مناصبهم ٠ ولا يهدف أى منهم الى أن يعلم الدبلوماسيين السياسة ، أو رجال الصناعة فنون الصناعة ٠ لا ينافسون ولا يصــيدون فى الماء العكر ٠ ولــكنهم يخلصــون دائما لمهمتهم الروحانية ، تاركين لقيصر ما لقيصر ٠ من واجبهم تقديم المشورة ، ومن حق « قيصر » أن يأخذ بها أو يرفضها ٠ كما أن أحدا لا يعــارض فى حق الفنان فى الانسحاب من معمعان الحياة العملية ، فكذلك لا ينبغى لأحد أن يعــارض فى ادلائه بالمشورة عندما تطلب منه ، **تأكيدا لمهنته لا انكارا لها** ٠ لأن الفنانين والانسانيين فى الحياة المعاصرة هم ورثة الأنبياء ، فاذا صممنا الآذان عن أصواتهم كان للبشرية فى ذلك الهلاك ٠

وبقى أن أقول كلمة فى طريقة اختيار الفنانين اذا أردنا أن نردهم الى المجالس الوطنية ، وفى الطريقة التى يمكن أن نفيد بها منهم • والاجابة عن هذا السؤال هى فى بساطة تامة « **كما تختار الصديق وكما نفيد منه** » • ولا يمكن أن يكون الاختيار على أساس الشهرة ، فهذا لا يحقق لنا الفرصة بتاتا ، ولا على أساس صفاته الأخرى غير وصفه كفنان أو مفكر ـ فاذا كانت التربية هى موضوع البحث فليس من الضرورى أن يكون ممن مارسوا التعليم • واذا كان الموضوع مما يتعلق بالحساب أو بالمال فليس من الضرورى أن يكون من علماء الرياضة أو الاحصاء أو الاقتصاد • اننا لا نختاره بوصفه خبيرا فى التربية أو فى الاقتصاد والحساب ، فان علمه بهذا أو بذاك لا يهم فى شىء • ونحن لا نختاره لأنه يشبه أو يعارض الأعضاء الآخرين فى فرع تخصصهم ، وانما نختاره لأنه يختلف عنهم فى أساس ثقافته ، وفى اتجاهات حياته وفكره ، نختاره لأننا نؤمن من أعماق القلوب أن الانسان لا يعيش بالخبز وحده ، والسياسة لا تفلح بالمعرفة وحدها ، وأن سد النقص يقتضينا أن نستمع الى مفكرين خالصين يفكرون للفكر وحده ، أو فنانين مبدعين يعيشون للفن وحده • واذن فالفنان الذى نبحث عنه ليس ذلك الذى يبدو أعظمهم موهبة أو ألمعهم بريقا أو أقواهم شخصية ، وانما أشدهم اخلاصا لنفسه ، وأعمقهم فى الحكمة الفطرية ـ كدت أن أقول أقربهم الى حكمة الأطفال ، وذلك لأنه يكرس حياته لفنه ، لأنه لا يحبس نفسه فى سجن العيش • الفنان ـ كالقاضى حين يتنزه ولا يميل الى أحد الطرفين المتنازعين ـ ينشد الحق المطلق والرأى الصائب • فاذا حزب الأمر استدعيناه ، وليس من المهم أن يقدم لنا الحلول العملية السهلة ممكنة التطبيق ، لأن امكان التطبيق لم يكن قط منذ « موعظة الجبل » محكا لصواب الرأى وللحق المطلق • وربما كان فى مجرد السؤال خلاص للعالم •

ونخلص من هذا الى أننا لابد أن نتحرر من قصر الاسترشاد فى الرأى على أصحاب المصلحة أو المختصين ، وانما لابد أن نلتمسه كذلك عند الفنان الذى يعيش للفن والمفكر الذى يحيا للفكر ، ففى وجود أمثال هذين الرجلين بيننا ارتفاع عن سفاسف الأمور الى مستوى الحقيقة فى صميمها •

حرية الاعتزال

ونتنقل بعد ذلك الى لون آخر من ألوان التحرر ، وهو أن يلزم كل منا حدود عمله ، ولا يتدخل فى شأن غير شأنه ، وأن يدع مالا يهمه الى ما يهمه ، ويستهل مورجان القول فى هذا الباب بمثل يضربه عن الفرد منا حينما يتيقظ فى الصباح الباكر متلهفا على الصحف ، ليعرف ما حدث هنا وهناك فى كل أرجاء المعمورة ، متجاهلا ما حوله مباشرة ـ وقد تكون حديقة المنزل ، بما فيها من زهر وجمال • ان ذلك يعنى أن شخصية الفرد تذوب فى المجتمع بدرجة لا تتفق وما ينبغى أن يكون عليه الانسان المثقف حقا • ويتخذ مورجان قصيدة الشاعر الانجليزى **دى لا مار** ركيزة يسند اليها كل رأى يراه فى هذا الموضوع • انى أوثر أن أنقل الى العربية بعض سطور هذه القصيدة فلعلها أن توحى الينا بما يرمى اليه الكاتب :

عندما أجلس وحيدا
وتتحرك فى نفسى الأفكار النقية
صور قريبة وبعيدة
من الخيال الشارد الطارىء
عندئذ أكون سعيدا
فى طمأنينة وسلام
لأنى فى صحبة نفسى وحدها
الحب وحده يردنا الى هذه الحقيقة
والى متعة النفس الصادقة
ويعيد الى الصباح بهجته
بعد ليل طويل من الآلام
ويرد الى الضائع ما فقد
والى الكفيف البصر
ماذا تريد يا أخى ؟
ساعات من الراحة قليلة
فيها تبحث عن نفسك بين جنبيك ـ
فما أغباك حين تطوف بذهنك
بعيدا بعيدا عن موطنك

وفى حكمة الصين عن المرأة قال الشاعر الصينى القديم :

ماذا عساها فاعلة فى شئون الدولة
ان محلها فى غرفة مستترة
هنا لا تؤذينا قط حكمتها
حيث تشغل نفسها بالوشى والتطريز

وليس فارق هناك بين أن تتخلى المرأة عن الوشى والتطريز الى أعمال الحكم والدولة ، وبين أن يشغل الرجل نفسه بما لا يهمه • الغرفة المستترة عند الشاعر ليست الا رمزا لحياة المرء الخاصة ، والتطريز رمز لأن يؤدى الفرد لون النشاط الذى يتفق مع ما وهبته الطبيعة •

ولكن المرء مدفوع الى الخروج من غرفته المستترة ، من موطنه ، الى العراء المفزع المخيف ، الذى يفتقر الى الحياة الصادقة ، حيث يشتغل كل

انسان بعمل ليس من شأنه . فالمرأة - على سبيل المثال - تريد أن تخرج عن نطاق أنوثتها لكي تضطرب في حياة عامة ليست بالطبيعة لها . وكان حياة الفرد قد اقفرت ، فمل غرفته المستترة الخاصة ، وخرج يقرع أبواب الآخرين ، فشن الحروب وأشعل الثورات ، ليحطم نطاقه الخاص ؛ وبات من الجرم أن يبقى الفنان فنانا ، والمرأة امرأة .

انني أدعو الى أن يعود كل امرئ الى نفسه . وليس هذا فرارا من الحياة ، كما يزعم الزاعمون ، وانما هو عود الى احتمال النفس وقدرتها على التجدد - وهي دعوة الى تعزيز الفردية وعدم الذوبان في المجتمع . وليس في هذا حب للذات أو أنانية ، وانما هي خدمة للانسانية عن طريق تهذيب الفرد ، وهي دعوة الى اقامة البرج العاجي حيث يفكر المرء بعيدا عن اضطرابات المجتمع ، فيكون بين نفسه ونفسه حديث ونجوى . وليس هناك ما يدعو الى اقامة صرح الآمال العريضة التي لا تتحقق . وحقيقة الأمر أن المجتمع السليم لا يتألف الا من أفراد كل منهم في ذاته سليم ، وسلامته في نقاء نفسه ، وصفاء روحه ، التي يؤذيها أن تبتعد عن طبيعتها . **ان بناء المجتمع وتقدمه ، بل وخلاص البشرية ، لا يكون بفرار المرء من نفسه - الا بئس ما زعموا !**

ولكني مستبشر بما ظهر بيننا من بداية الاحساس بضرورة التحرر من هذا الذوبان في المجتمع الذي يقوم على وأد النفس ، والاحساس بنوع من أنواع الانفصال الطبيعي ، الذي أحب أن أؤكد لكم أنه ليس من أنواع التشكك ، أو المسلك ، أو اليأس ، أو خيبة الرجاء ، أو من مرارة الفشل ، **وانما هو من قبيل رد النفس الى طبيعتها .**

حرية الاتصال

ودعوة جديدة يدعو اليها الكاتب هي ما يسميه « **حرية الاتصال** » . وفي ذلك يرى أننا قد بالغنا في التخصص الى درجة الاختناق . وليس من سبيل الى الخلاص من هذا الأفق المحدود الذي يحصر كل فرد فيه نفسه الا أن يكتسب حرية للدخول في مجال غيره ، على أن يؤهل نفسه لكي يكون قادرا على ذلك . ويقتضي هذا أن يكون على علم وتقدير كاف يمكنه من الولوج في ميادين أخرى غير ميدانه الخاص ، يجول فيه ويحس ما يجري بداخله احساسا صادقا وصحيحا . غير أن هذا يكاد أن يكون مستحيلا في حضارتنا هذه التي نعيش فيها . من منا يفهم شيئا له قيمته عن الطبيعة النووية بحيث يتحدث فيها مع المختصين بلغتهم الرياضية ! **ان من مآسي العصر الحاضر أن كبار المختصين في كثير من ميادين العلم والمعرفة يشتد عجزهم يوما بعد يوم عن الاتصال بأي أمر من الأمور يخرج عن طوق اختصاصهم .**

ان تطور الشعور بالانسانية كان يتوقف دائما على قدرة الانسان على الحركة الطليقة من مجال الى آخر من مجالات المعرفة . فكانت ميادين الاختصاص في الماضي متداخلة يأخذ بعضها بتلابيب بعض ، بحيث لم تكن كغرف السجن - سواء كان ذلك في مجال الدين أو الفلسفة أو العلم ، بل كانت تميل الى أن تكون كما أراد لها **بيكون** أو **أكويناس** : أشبه بغرف متصلة في بيت واحد - هو بيت الحكمة العالمية . أما في وقتنا الحاضر فان عدد الغرف المنعزلة آخذة في الازدياد . عالم المنطق في ناحية وعالم الطبيعة - مثلا - في ناحية أخرى . كل عالم يتحدث بلغته الخاصة وكأننا نعيش في برج بابل ، لا سبيل فيه الى تبادل التفاهم بين الأفراد - وهم لبنات المجتمع . ربما كان الشعراء والمتصوفون في الماضي يستخدمون لغة تتسم بنوع من أنواع الغموض الذي يلغز على الرجل العادي ، ولكنهم كانوا على الأقل يستعملون لفظا مشتركا بينهم وبين الناس مما يمكن لأي انسان عادي أن يلج المحاريب التي يأوون اليها عندما يفكرون أو يتأملون . ومهما أغرقت تعابيرهم في الغموض فانها لم تبلغ قط مبلغ الرموز التي يستعملها عالم رياضي مثل **أينشتين !**

ولكن دعنا من هذا المستوى الرفيع من التفكير ، ولنهبط الى حياة الناس العادية المألوفة . ان كل صاحب حرفة خاصة - فلاحا كان أو عاملا أو كاتبا أو مصورا - يعلم حق العلم أن في اتصاله بحرفة غيره تجديدا لحرفته . وهل يستطيع الكاتب ألا يلم بطرف من فنون التصوير والموسيقى ومن كل حرفة ليس اللفظ مادتها ! حتى يكون تعبيره حيا لا تجمده عبارة لفظ أو تقديس قواعد ! وحتى يكون متواضعا متطلعا دائما الى تجديد المعرفة !

لابد أن يتوفر لكل منا قدر من الحرية ، التي تخرجه من قوقعته ، لكي يطلع على ما يجري بداخل غيرها من القواقع .

الحرية في التعليم

وفي لمحة سريعة أشير الى حرية أخرى ينادي بها مورجان ، **وهي الحرية في التعليم ، أو حرية**

العلاقة بين الطالب والأستاذ • وهنــا يتعرض الكاتب لقيمة المعــلم وقيمة الكتاب • ويدهش لأننا لا نرفع من شأن المعلم كما نرفع من شأن الكتاب ، ونزعم أن الكتاب وسيلة عملية لتحصيل المعرفة أو تعليم الحرفة أو المهنة فى حين أن المعلم الكفء لا يمد الطالب بالعلم بمقدار ما يشــحذ ذهنه ويحفزه الى التفــكير لنفسه والتعبير عن ذاته • ذلك لأنه يربى ـ بمعنى التربية الحقة التى تهدف الى تنمية الفرد من كافة نواحيه ـ أكثر مما يعلم • ومن أجل هذا فان كثيرا ممن تهمهم المعرفة أكثر مما تهمهم التربية يتهمون المعلم باضاعة وقت كبير من جهد المتعلم •

فى حين أننا لو رجعنــا بذاكرتنا الى أيام الدراسة واستعرضنا المعلمين الذين استقينا العلم منهم تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك أن أحبهم الى نفوسنا لم يكونوا أولئك الذين جعلوا أنفســهم عبيدا للمناهج والمقررات لا يحيدون عنها قيــد شعرة ، ويتقيدون بنصوص نظم التعليم وقوانينه ولوائحه ، انما كانوا هم أولئك الذين أضــفوا شخصياتهم على دروسهم ، فلم يــكونوا مجرد ملقنين للعلم ، بل مربين للنفوس والعقول ـ بمعنى التربية الواســع العريض • فى طرائقهم أصالة ليست لغيرهم ، وفى حديثهم ايحاء والهام ، وحث على الاطلاع وتذوق الجمال • شخصياتهم طاغية دون استخفاف بالصغار وعقولهم ، يقبلون من كل طالب رأيه الحر ، لأنهم ـ برغم سمو مكانتهم ـ يشجعون كل ناشىء على الابتكار ، ويبرزون كل متعلم بين أترابه ، بحيث لا يمضى مجهولا كمن يسير فى زحام مختلط ـ هذه هى صفات المعلم المتحرر مما تفرضه عليه نظم التعليم الجامدة • انه يوجه تلاميذه ومريديه بما تفيض به نفســه من فكر أصيل ، لا يتقيد بكليشــيهات تربوية لا يجادل فيها المعلم الذى يرسف فى اغلال الخطط والمناهج المرسومة ، فهو يستهويه ما يســمونه مثلا « **تنمية روح الجماعة** » أو « **الخضوع للنظام** »، لأن كل ما يشغل ذهنه هو تنمية مواهب الفرد الى أقصى حد ممكن ، وتوفير أكبر قســط من حرية الفكر لكل طالب •

التحرر من ماديات الحياة

وفى دراسة للفيلسوف الفرنسى **جاك ماريتان** ، حياته وفلسفته ، وانطباعاته من أستاذه **برجسون**، يرى الكاتب ـ مع **جاك ماريتان وأستاذه** ـ أن الشعور السائد عند الناس بالابتئــاس وفقر النفوس انما يرجع الى نزعة الشك فى الدين ، والايمان بالمذهب المادى ، الذى انحدر الينا من القرن التاسع عشر ، ويحاول أن يوقظ ضمــير الانسان من هذه الهوة التى تردى فيها ، ويطلقها من أغلال المادية التى تكبل حياته ، لأن العلم انما يعطينا ـ كما يقول ماريتان ـ أجزاء متناثرة من المعرفة ، ولا بد من انطواء هذه الأجزاء تحت كل واحد متســق ، حتى تزول عن الانسان حيرته ويحقق هدوء البال الذى ينشده • ان الانســان لا يعيش بالعقل وحده ، ولا بما يدرك بحواسه وما يستطيع قياسه فحسب ، فهناك الروح التى لا نكران لوجودها ، ولابد من توفير الاطمئنان لها • **ولا يكون ذلك بالعقل والماديات ، واذن فلنتحرر من كابوسها لعلنا أن نهتدى الى الحق الأبدى** •

« حرية الأمل وعدم اليأس »

« حريتنا فى بناء المستقبل »

« حرية السؤال أو الاستماع الى رأى المفكرين والفنانين »

« التحرر من التدخل فى شــئون غيرك ، والتزام كل بما أهلته له الحياة »

« التحرر من قواقع التخصص الضــيقة ، واتصال أصحاب كل حرفة بالحرف الأخرى »

« حرية التعليم ، أو حرية العلاقة بين الطالب والأستاذ »

« التحرر من الخضوع لماديات الحياة »

هذه بعض الأمثلة التى يســوقها تشارلز مورجان فى حديثه عن حريات العقل ، سردتهــا للقارىء ، فى ايجاز ، وقد أثبت بعض ما ذكر ، وأغفلت بعضا آخر حتى لا يطول بى المقال أكثر من هذا • ومما أغفلت وبودى لو عرضته فيمــا عرضت الحديث عن **حرية الفرار بالخيال من الواقع** ، لأننا فى سلوكنا وعاداتنا وآدابنا وفنوننا كثيرا ما نصل الى قواعد وقوالب خاصة نصوغ فيها هذا السلوك وهذه الآداب والفنون ، فنضع القيد فى أيدينا بأنفسنا ، ويسود المذهب الكلاسيكى الذى يميل الى الثبات والجمود ـ وعندئذ لابد لنا من وقفة جديدة نحرر فيها أنفسنا من هذه الكلاسيكيه الجامدة بخيال رومانتيكى جديد •

ومن الأمثلة التى عرضت ـ والتى أغفلت ـ يريدنا مورجان دائما أن ندرك أننا كثيرا ما نضع فى سبيل انطلاق البشرية من معاقلها حــدودا وسدودا ، وذلك بالحد من حريات العقل ، بل وبمحاولة سلبه قدرته على التفكير •

وما أحرانا ونحن على عتبة نهضة جديدة أن نستمع الى كل دعــوة الى الانطلاق وكل نداء الى التحرير •

محمود محمود

التمرّد الذهبي في فرنسا

أسعد حليم

• من الواضح أن لهذه الحرب التي تدور بين الفرنك والدولار ، والتي أسماها البعض « التمرد الذهبي » جانبها السياسي أيضا ، فهي تهدف إلى تحطيم السيطرة الأنجلو الأمريكية على أسواق النقد الدولي .



عاد العالم الرأسمالى الى مواجهة الأزمة المالية . وأصبح الفرنك الفرنسى مجالا جديدا للمضاربات . ولم تقتصر الهزة الاقتصادية على حدود فرنسا ، بل امتدت الى أسواق الدول الرأسمالية جميعا .

وارتفع سعر الذهب ، ومازال يرتفع ، بصورة تكشف عن ضعف مركز الدولار . ان أمريكا ـ بكل جبروتها الاقتصادى ـ لم تستطع أن تحتفظ للدولار سعره ، فقررت أن يكون له سعران : **أحدهما رسمى** فى معاملات الدول والبنوك ، **والآخر حر** فى معاملات الهيئات والمؤسسات . وهو أدنى من سعره الرسمى ، وفى يوم ٢٢ من نوفمبر الماضى بلغ سعر الكيلوجرام من الذهب فى باريس نحو ٧٠٠٠ فرنك (أو ١٤٠٠ دولار) فى حين أن السعر المألوف هو ٥٥٠٠ فرنك (أو ١١٠٠ دولار) وكذلك انخفض سعر الجنيه الاسترلينى الى حد الخطر : أصبح يساوى ٣٨ر٢ من الدولار ، واذا تجاوز الانخفاض هذا الحد فقد نجد انجلترا نفسها مضطرة الى تخفيض سعر نقدها مرة أخرى . وارتفع سعر المارك الألمانى الغربى فى السوق الحرة ، بينما تتمسك حكومة ألمانيا الغربية بعدم رفع سعره الرسمى .

فماذا وراء كل هذا ؟

وما الأسباب الكامنة وراء هذه الأزمة ؟

ان فرنسا هى صاحبة الرقم القياسى فى تخفيض سعر نقدها بين الدول الصناعية الكبرى .



لقد وضع الفرنك الفرنسى تحت حد السيف ١٥ مرة خلال ثلاثين عاما ، بين ١٩٢٨ و ١٩٥٨ . وكانت المتاعب الاقتصادية والنقدية التى تعرضت لها فرنسا منذ الحرب العالمية الاولى هى السبب فى هذا الاضطراب .

لكن الجهود التى بذلت لمواجهة الموقف بدأت تؤتى ثمارها ابتداء من ١٩٥٨ . فى تلك السنة كان الانتاج الصناعى قد زاد بنسبة ٥٥٪ . وكانت فرنسا قد نفذت سلسلة من الاجراءات الحاسمه لتجديد الآلات وادخال تغييرات جذرية فى الهيكل الاقتصادى ، وأولت اهتماما خاصا للفروع الجديده والعصرية فى الاقتصاد كصناعة الآلات الالكترونية والعقول الحاسبة وغيرها .

وفى ١٩٥٩ تغلبت فرنسا على العجز المزمن فى ميزان مدفوعاتها بل وحققت بعض الفائض . وبدلا من استنزاف احتياطيها من الذهب والعملات الأجنبية بدأت تجمع رصيدا متزايدا من الذهب . وفى الخريف الماضى كان مجموع الاحتياطى الفرنسى قد بلغ ما يوازى ٦٠٠٠ مليون دولار ، أى أن هذا الاحتياطى تضاعف ست مرات . وذلك بطبيعة الحال هو الاحتياطي الذى تملكه الدولة ، يضاف اليه أن أبناء فرنسا معروفون بميلهم ـ كأفراد ـ الى اكتناز الذهب . ربما كرد فعل طبيعى للتضخم المستمر فى الماضى ، والتخفيضات المتعاقبة التى تعرض لها الفرنك .

وتمكنت فرنسا من سداد الجانب الأكبر من ديونها الخارجية **(لأمريكا فى المقام الأول)** . ومنذ بداية الستينات أصبح الفرنك حرا ، ولم يعد خاضعا لسيطرة الدولار . وارتفعت مكانته الدولية بخاصة بعد رفع القيود التى كانت مفروضة على التبادل الخارجى فى يناير ١٩٦٧ . وأصبحت باريس مركزا لاجتذاب رءوس الأموال الباحثة عن مواقع للاستثمار خارج حدودها .

وشجع هذا النجاح فرنسا على أن تقود حملة فى أوربا الغربية ضد نظام النقد الراهن والمستند الى الدولار والاسترلينى . وأعلنت باريس معارضتها للفكرة الأمريكية الرامية الى خلق عملة ورقية جديدة يكون لها قوة الذهب وتعمل لفرضها على السوق العالمى ، وأكدت أن الذهب كان ولا يزال هو العملة الوحيدة العالمية . ولم تخف اعتقادها بأن المحتوى الرسمى للذهب فى الدولار لم يعد مطابقا للواقع ، وأن السعر الرسمى للذهب يجب أن يرتفع .

وتطبيقا لفكرتها شرعت فرنسا فى تحويل ما تملكه من دولار الى ذهب ، ورفعت نسبة الذهب

فى احتياطيها الى ٩٠٪ بينما خفضت نسبة الدولار الى أدنى حد ·

وتطبيقا لنفس الفكرة رفضت الدفاع عن السعر الرسمى للذهب بعد تخفيض الاسترلينى · وكان **من الواضح أن لهذه الحرب التى تدور بين الفرنك والدولار ـ والتى أسماها البعض « التمرد الذهبى » ـ جانبها السياسى أيضا : فهى تهدف الى تحطيم السيطرة الأنجلو أمريكية على أسواق النقد الدولى** ·

ثم جاءت الأزمة الأخيرة ، واختلف المفسرون فى تحليلها فالمحللون الرأسماليون يميلون الى رد أسبابها الى الازمة السياسية الداخلية التى شهدتها فرنسا خلال الربيع الماضى ، **ويلقون اللوم فيما يلقاه الفرنك اليوم من متاعب على عاتق العمال** ، ويرون أن الخسائر التى نجمت عن الاضرابات وارتفاع التكاليف نظرا لزيادة الأجور والمعاشات هي السبب الرئيسى للأزمة ·

ويقول الآخرون ان الصحف الرأسمالية حرصت على اخفاء حقيقة لا نزاع فيها ، وهى أن الأزمة السياسية انما جاءت نتيجه للسياسة التى تتبعها الاحتكارات الفرنسية والقائمة على زيادة الانتاج دون أن تقابله زيادة مماثلة فى الاجور أو فى الانفاق على المطالب الاجتماعية · فرغم أن الثروة القومية زادت بمقدار النصف خلال السنوات العشر الأخيرة فان مستوى المعيشة بقى على حاله دون تغيير يذكر · ولم ترتفع الأجور الحقيقية الا بسرعة السلحفاة · بل وتراجعت الى الوراء فى بعض فروع الصناعة · **ورغم كل التقدم والازدهار الذى شهدته فرنسا فان البطالة التى وصلت الى رقم ٥٠٠٫٠٠٠** ، وكان من الشكاوى الرئيسية التى كشفت عنها أحداث الربيع أن أكثر من نصف المتخرجين من المدارس المختلفة لا يجدون عملا ·

وكانت إضرابات الربيع الماضى التى اشترك فيها تسعة ملايين عامل أمرا متوقعا · وقد ألزمت أصحاب الأعمال بقبول تنازلات ملموسة ، وان كانت بطبيعة الحال لم تحقق مطالب العمال كاملة · فارتفعت الأجور بنسبة ١٤٪ فى المتوسط ، رغم أن تكاليف المعيشة ارتفعت فوق ذلك بكثير · وحصل العمال على وعد بانقاص ساعات العمل بالتدريج وبتحسين وتوسيع نظام التامينات الاجتماعية والتوسع فى الحقوق التى تمارسها نقابات العمال ·

ويقولون : ان المكاسب التى أحرزتها جماهير الشعب العاملة لم تكن هى السبب فيما تعرض له الفرنك ، بل كان السبب هو السياسة التى اتبعها كبار رجال الأعمال خلال الأزمة وبعدها · اذ سارعت الاحتكارات الى العمل لالقاء عبء التنازلات التى قبلتها ·· على عاتق الدولة ! ولم يكن أقل ما لجأت اليه من اجراءات أن حصلت على معونات من الحكومة لتعويضها عما تكبدته من « **خسارة** » بسبب زيادة الأجور · وترتب على الزيادة فى الانفاق الحكومى أن ارتفع العجز فى الميزانية الى ١٠٥٠٠ مليون فرنك هذا العام ·

وهذا العجز يؤدى بدوره الى تشجيع الاتجاهات التضخمية التى كانت ملحوظة منذ أمد طويل · وقد بذلت محاولة فى سنة ١٩٦٠ لمواجهة هذا الاتجاه التضخمى بالغاء الفرنك القديم واستخدام الفرنك الجديد (**والفرنك الواحد منه يساوى ١٠٠ من الفرنك القديم**) غير أن الاقتصاديين الذين تصوروا أن هذا الاجراء سيكون بمثابة وصفة سحرية لتجديد شباب الفرنك كانوا مخطئين · فقد ورث الفرنك الجديد نفس أمراض الفرنك القديم · وعلى الرغم من « **خطة تثبيت الأسعار** » ونظام التوفير القاسى على حساب الجماهير العاملة استمرت قيمة الفرنك فى الانخفاض ، ونقصت قوته الشرائية بنسبة ٣٨٪ خلال السنوات العشر الأخيرة · ثم يعود ارتفاع الأسعار بدوره فيضعف من قدرة فرنسا على منافسة غيرها فى الأسواق العالمية ·

بيد أن هناك أسبابا أخرى أدت الى اضعاف النقد الفرنسى · وهى ليست أسبابا طارئة أو عابرة · فالسبب الجذرى لما يتعرض له الفرنك من متاعب هو عدم استقرار الاقتصاد الرأسمالى وعدم انتظام ميزان المدفوعات · ومن العوامل الثابتة التى أضعفت مركز فرنسا الاقتصادى والمالى اضطرارها الى انفاق مبالغ طائلة على الأغراض العسكرية (**بلغت ٢٥٠٠٠ مليون فرنك هذا العام ـ ذهب معظمها للتسليح وانشاء قوة ضاربة ذرية مستقلة**) وعدم القدرة على مواجهة ضغط الدول المنافسة لها فى السوق الأوربية المشتركة ·

ويعد ميزان المدفوعات مرآة صادقة تعكس هذه المتاعب الاقتصادية والسياسية · ففى الفترة بين عامى ١٩٥٩ و ١٩٦٥ كان هذا الميزان يكشف عن فائض ملموس ، ناتج عن تدفق الاستثمارات الخاصة من الخارج ، وعن التحسن فى الميزان التجارى ، وازدياد الدخل من السياحة ، كما استفاد بالمساهمة التى تقدم بها أعضاء منطقة الفرنك لتدعيم نقدهم المشترك · **لكن هذا الفائض**

بدأ فى التناقص خلال سنة ١٩٦٦ ، ولم يلبث أن تحول الى عجز طفيف فى العام التالى •

والسبب الرئيسى فى ذلك بطبيعة الحال هو استقرار الميزان التجارى لفرنسا • فالواردات تزداد بسرعة أكبر من زيادة الصادرات ، والمنافسة فى الأسواق العالمية تزداد حدة ، والاجراءات التى اتخذتها الدولة والاحتكارات لزيادة الصادرات لم تكن كافية •

كما أن تصدير رءوس الأموال يلقى بعبء ثقيل على ميزان المدفوعات وقد بلغ متوسط رءوس الأموال الخاصة التى تدفقت الى خارج فرنسا خلال سنوات ١٩٦٢ ـ ١٩٦٧ ما يقرب من ٨٠٠ مليون فرنك سنويا ، وارتفع الرقم خلال سنة ١٩٦٧ الى ٢٠٠٠ مليون فرنك • ولا شك أن هذه الهجرة الواسعة لرأس المال تقصى مبالغ طائلة عن مجال الاستثمار الانتاجى داخل البلد •

وما زال من الصعب الوصول الى تحليل كامل للأسباب التى أدت الى الفوضى والفزع اللذين تملكا أوربا الغربية وبخاصة فرنسا فى شهر نوفمبر الماضى •

ولكن لا شك فى أن ملوك المال الفرنسيين الذين شرعوا فى نقل رءوس أموالهم للخارج على نطاق واسع منذ بضعة شهور ، وأن المضاربين الذين بنوا تقديراتهم على أساس تحقيق أرباح طائلة من وراء انخفاض سعر الفرنك ما كان لهم دور مباشر فى احداث هذه الحالة •

وقد بادرت فرنسا خلال الصيف الى حماية نقدها بالاعتماد على ما تملكه من ذهب ومن احتياطيات من النقد الأجنبى ، وعلى حقها فى الاقتراض من صندوق النقد الدولى فى حدود مبلغ ٨٨٥ مليون دولار ، كما اعتمدت على القروض قصيرة الأمد والتى بلغت ١٣٠٠ مليون دولار حصلت عليها من بعض الدول ومن بنك التسويات الدولية •

ومع ذلك انخفضت احتياطيات الذهب والنقد الأجنبى فى الشهور الستة بين مايو وأكتوبر ١٩٦٨ بنسبة ٣٠٪ (أى ما يساوى ٢٠٠٠ مليون دولار) اذا احتسبنا أيضا القروض التى حصلت عليها فرنسا من الخارج ، فان النقص يبلغ ٤٠٪ • وقد اتخذت الحكومة اجراءات نقدية مؤقتة لتقييد حركة انتقال الذهب والعملات الأجنبية الى الخارج ، لكنها لم تفلح فى الوقوف فى وجه السيل العرم اذ كانت الثقة بالفرنك قد تزعزعت •

وصحيح أن الحكومة الفرنسية عادت فرفعت القيود بعد فترة قصيرة ، وأكدت عزمها على عدم تخفيض الفرنك ، وتمكنت من ايجاد قدر من الاستقرار فى معدل التبادل النقدى ، بل وتحقق قدر من الفائض فى الذهب الداخل الى البلاد ، وازدادت الطلبيات المقدمة للمصانع • واتسعت التجارة الخارجية ، وتحقق فى شهر أكتوبر فائض بسيط فى الميزان التجارى •

وبالتالى فلم يكن هناك سبب قوى من وجهة النظر الاقتصادية الداخلية يدعو الى تعرض الفرنك لضغط شديد • غير أن التوازن كان دقيقا وحساسا بحيث يكمن لأى هزة أن تؤدى الى اضطراب • وقد حدثت تلك الهزة نتيجة للهجوم الذى شنه المارك الألمانى الغربى •



وكان السبب المباشر لموجة الذعر الأخيرة هو المضاربات المسعورة التى ترتبت على انتشار الشائعات بأن هناك اتجاها لاعادة تقييم المارك •

ولم تكن تلك الشائعات بغير أساس • فقد تمكنت ألمانيا الغربية من توسيع تجارتها الخارجية **(عن طريق تجميد الأجور فى الداخل فى المقام الأول)** مما مكنها من تدعيم مركز المارك • وأصبح المضاربون يتجهون الى شراء المارك بالفرنكات متوقعين الربح عندما تعمد ألمانيا الغربية الى رفع سعر نقدها •

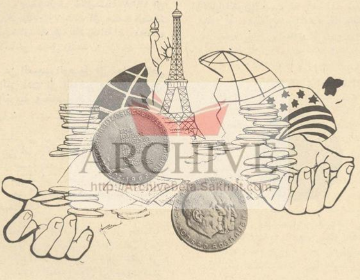
ووقعت فرنسا بذلك فى دوامة المضاربات الدولية • وأدى ملوك المال الذين ضاربوا بمبالغ

طائلة على انخفاض سعر الفرنك ، الى ازدياد مركزه سوءا ! • والغريب أن البنوك الفرنسية ، ومن بينها البنك المركزى نفسه ، لم يقفوا فى وجـــه ملوك المال عند اقدامهم على هذه الحركة •

وتعرض الفرنك لموقف صعب اذ أصـــبح المعروض منه أكثر من الطلب ، وبدأ سعر الصرف به فى الهبوط بسرعة • وأخذ الذهب واحتياطيات العملات الأجنبية فى التدفق مرة أخرى عبر نهر

مؤقتة ، ولكن لم تتوقف الشائعات التى تردد أن الفرنك سيخفض • وازداد الذعر واضطرت البنوك الأجنبية الى منع التعامل بالفرنك الفرنسى • ولم تكف لوقف هذه الموجة تأكيدات المصادر الرسمية بأن تلك الشائعات لا تستند الى أساس •

وتحول هجوم المارك الألمانى على الفرنك الى حرب شاملة • وصممت باريس على أن تحدد بون موقفها بوضوح ، فاما أن ترفع سعر المارك واما أن تعلن



الراين • وفى أسبوع واحد (من ٧ الى ١٤ نوفمبر) انخفض احتياطى فرنسا بمقدار ١٠٠٠ مليـــون فرنك •

وكان الأثر الأول لذلك على أســواق باريس أن شهدت موجة جديدة من اقبـــال المضاربين على شراء الذهب • وفى يوم ١٨ نوفمبر تم بيـــع ٣ أطنان ونصف طن من الذهب (**بينمـــا لا يزيد التعامل فى الأيام العادية على نصف طن**) وأغلقت أسواق الذهب والنقد الأجنبى فى فرنسا بصورة

أنها لن تقدم على هذه الخطوة • واكتفت بون بزيادة الضريبة على الصادرات وتخفيض الرســـوم على الواردات بنسبة ٤٪ لمدة ١٥ شهرا • لكن اجراء كهذا ما كان ليعيد الثقة الى أسواق النقد • وأخذت كل من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وغيرها من دول أوربا الغربية فى تشديد ضغطها لاعادة تقييم المارك حتى تتيح لنفسها فرصة أوسع لتوجيه صادراتها الى جمهورية ألمانيا الاتحادية •

وتبع الهجوم الاقتصادى على الفرنك **ضـغط**

سياسى على فرنسا • اذ أن ألمانيا الغربية ترغب – **على عكس ما ترى فرنسا** – فى ضم بريطانيا الى السوق المشتركة ، كما تأمل فى تحويل هذه الكتلة الاقتصادية الى منظمة عسكرية سياسية تحت سيطرة الاحتكارات الألمانية • ولابد لتحقيق ذلك من أن تلزم بون باريس باحناء رأسها لسيطرتها المالية والسياسية • وبذلك أدت التناقضات بين دول السوق الأوربية المشتركة الى تفاقم أزمة النقد فى أوربا •

وشرعت فرنسا فى اتخاذ خطوات فى الداخل والخارج للتغلب على الأزمة • ووضعت مشروعا للتقشف القاسى ، لا شك فى أن الجماهير العاملة ستتحمل عبأه الأكبر • وما زالت ميزانية الدولة تخضع لتعديلات مختلفة للسنة القادمة ، لكن النفقات ، وخاصة النفقات على المطالب الاجتماعية ، قد انقصت بالفعل بمقدار ٢٠٠٠ مليون فرنك • كما وضعت القيود على الأجور ، وخفضت الاعتمادات المخصصة للمؤسسات المؤممة وللجامعات • واستخدمت كل وسيلة ممكنة لخفض العجز فى الميزانية من ١١٥٠٠ مليون فرنك الى ٦٥٠٠ مليون فرنك • وبذلك – على حد تعبير صحف باريس – « **فتحت الجبهة الثانية فى مكرمة الفرنك** » •

وكذلك حققت الرسوم على بضائع التصدير ، وذلك مكسب لا شك فيه لرجال الصناعة •

واتخذت في نفس الوقت خطوات لوقف التضخم وهجرة رأس المال • وأعيدت القيود الشديدة على عمليات تحويل النقد الأجنبى • ورفعت البنوك الفرنسية – لتشجيع رءوس الأموال الأجنبية على دخول فرنسا – رفعت سعر الفائدة الرسمى مرتين منذ بداية الأزمة ، بحيث أصبح ٦٪ ، فى مقابل ٣٪ فى ألمانيا الغربية وسويسرا ، و ٥ر٣٪ فى ايطاليا و ٢٥ر٣٪ فى الولايات المتحدة • وسوف تؤدى هذه الزيادة فى سعر الفائدة بطبيعة الحال الى انقاص القروض المقدمة الى المؤسسات فى الداخل •

وطلبت فرنسا مساعدة الدول الصديقة • وفى ١٨ من نوفمبر اجتمع ممثلو البنوك المركزية فى الدول الرأسمالية الرئيسية فى بال لمناقشة الموقف فى اجتماع سرى • لكنهم لم يصلوا الى اتفاق وعرض فى الاجتماع اقتراح بتقديم قرض من دول السوق المشتركة تدفع ألمانيا الغربية الجانب الأكبر منه ، ولكن فرنسا ترددت فى قبول هذا الاقتراح خشية أن يكون أداة للضغط السياسى من جانب بون • وكذلك فشل مؤتمر بال فى الوصول الى نتيجة عملية فى صدد منع المضاربة على النقد بين الدول المشتركة فيه •

وفى أعقاب ذلك عقد وزراء المال ورؤساء البنوك المركزية فى الدول الرأسمالية العشر الكبرى اجتماعا طارئا فى بون استمر ثلاثة أيام • وحاولت هذه الدول أن تستفيد بأزمة فرنسا فعرضت عليها قرضا مقداره ٢٠٠٠ مليون دولار فى مقابل تخفيض سعر الفرنك • لكن الحكومة الفرنسية رفضت هذا العرض فى ٢٣ من نوفمبر وقررت الاحتفاظ بسعر الصرف الحالى – ٩٣٧ر٤ من الفرنك للدولار – كما احتفظت بمحتوى الذهب الحالى فى الفرنك وهو ١٨ر٠ من الجرام من الذهب الخالص •

ومن الواضح أن حكومة فرنسا لا ترى أن تخفيض سعر الفرنك هو السبيل الى التغلب على متاعبها الاقتصادية •

وتخفيض سعر النقد من الأساليب المألوفة لتشجيع الصادرات • غير أن هذا التخفيض اذا لم يكن كبيرا فانه لا يمكن أن يؤدى الى تحسين ملموس فى الموقف عندما تكون الأسعار مندفعة نحو الارتفاع فى موجة تضخمية • ولا يكون له من أثر الا زيادة ارتفاع الأسعار فى الداخل ، وفى مقدمها أسعار السلع المستوردة • ولابد أن نذكر أيضا أن فرنسا – على عكس انجلترا – ما زالت تملك احتياطيات كبيرة من الذهب والعملة الأجنبية (يبلغ مجموعها أكثر من ٤ آلاف مليون دولار) يمكنها أن تستند اليها فى الدفاع عن الفرنك •

وكان لموقف الحكومة الفرنسية تخفيض سعر الفرنك وقع القنبلة بين الدوائر المالية فى الدول الغربية ، اذ كانت السوق السوداء فى باريس قد خفضت سعر الفرنك بالفعل بنسبة ١١٪ فى يوم ٢٢ نوفمبر ، وكانت بنوك سويسرا قد خفضت سعره بنسبة ١٢٪ ، كما كانت ألمانيا الغربية قد اعتبرت أن ٦٨ ماركا تساوى ١٠٠ فرنك •

وسوف تكشف الأيام القادمة عن مدى قدرة فرنسا على التمسك برفض تخفيض الفرنك والتمسك بسعره الحالى •

ان المتاعب التى تتعرض لها عملات الدول الرأسمالية الكبرى – من تخفيض سعر الاسترلينى ، والاندفاع الى الذهب بين الفينة والفينة ، والضعف الذى يعانى منه الدولار ، ثم أخيرا أزمة الفرنك – انما تعتبر كلها عناصر تتألف منها الأزمة الشاملة للنظام النقدى فى العالم الرأسمالى ، وهى تعبير مركز عن الأزمة العامة للنظام الرأسمالى •

أسعد حليم

الجوانب القانونية للفضاء الخارجى والأجرام السماوية حينما يطلق جسم الى الفضاء الخارجى ، سواء كان قمرا صناعيا أو سفينة فضائية ، فانه لا يقتصر على اقليم الدولة التى تطلقه ، بل انه يصل فور اطلاقه الى اقليم دولة أخرى ، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يتخذ خط سيره فوق أقاليم مجموعة من الدول ، أو هى تتواجد تحته بحكم حركة دوران الأرض حول نفسها ، مما يترتب عليه تشابك حقوق الدول التى تطلق الأجسام الفضائية ، وترابط مصالحها مع حقوق ومصالح الدول التى تمر تلك الأجسام فوق أقاليمها . والأولى الدول الكبرى والأخيرة الدول النامية .

المشكلات القانونية للفضاء الخارجى

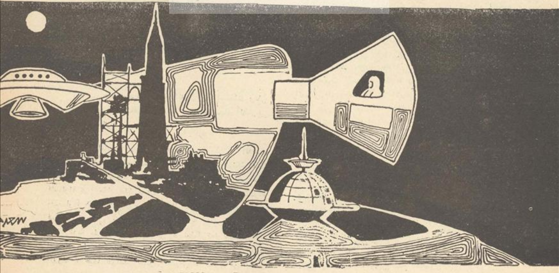
ديصا صالح

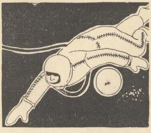
تنظيم الفضاء

فى محاولة لايجاد تنظيم قانونى لنشاط الدول فى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، أبرمت فى **يناير عام ١٩٦٧** ، معاهدة جماعية وقع عليها كل من الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة ودول أخرى ، وتقرر جعل باب الانضمام اليها مفتوحاً أمام جميع الدول بلا استثناء . وفى نوفمبر من العام ذاته – وعلى أثر توفر العدد اللازم من تصديقات الدول – دخلت تلك المعاهدة دور التنفيذ ، وأصبح معمولا بها بين أطرافها باعتبارها جزءا من القانون الدولى . وقد اشتملت هذه المعاهدة التى نالت تأييدا كبيرا من جانب غالبية دول العالم ، على مجموعة من المبادىء القانونية ، أهمها :

١ – مبدأ حرية جميع الدول بدون تمييز وعلى أساس من المساواة ، فى اكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى والأجرام السماوية .

٢ – مبدأ عدم قابلية الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، للتملك أو ادعاء السيادة من جانب أية دولة .





٣ – مبدأ خضـــوع نشـــاط الدول فى اكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، لقواعد القانون الدولى بما فيه ميثاق الأمم المتحدة .

٤ – مبدأ نزع السلاح عن الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ..

٥ – مبدأ وجوب تقديم كافة المساعدات الممكنة لرجال الفضاء ، باعتبارهم ســـفراء للجنس البشرى كله لدى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية .

٦ – مبدأ مسئولية الدول عن نشاطها بالفضــــاء الخارجى والأجرام السماوية .

وسنتكلم فى كل مبدأ من هذه المبادىء الستة على حدة ، فيما يلى :

أولا – مبدأ حرية جميع الدول بلا استثناء وعلى قدم المساواة فى اكتشاف واستخدام الفضـــاء الخارجى والأجرام السماوية :

نصت المعاهدة فى مادتها الثانية على أن « **الفضاء الخارجى والأجرام الســـماوية ، انما يباح استكشافهما واستخدامهما بالنسبة لجميع الدول بلا استثناء وعلى قدم المساواة** » . مفاد هذا ، أن الفضاء الخارجى والأجـــرام السماوية انما يخرجان عن نطاق السيادة الاقليمية للدول. فمن المعلوم أن الدول المستقلة تتمتع بالسيادة الكاملة والانفرادية على اقليمها الهوائى ، تماما كما تتمتع بتلك السيادة على اقليمها الأرضى ومياهها الاقليمية . لأن اقليم الدولة ، طبقا لقواعد القانون الدولى ، يتكون من عناصر ثلاثة ، هى : **الاقليم الأرضى ، والاقليم المائى ان وجد ، وأخيرا الاقليم الهوائى** . ومن المقـــرر أن الاقليم بعناصره الثلاثة انما يخضع للسيادة الكاملة والانفرادية للدولة . وبالنسبة للاقليم المائى (**المياه الاقليمية**) ، فقد استقر الوضع منذ عهد بعيد ، على أنه يتحدد ببضعة أميـــال بجوار شواطىء الدولة ، تتراوح ما بين ثلاثة واثنى عشر ميـــلا ، يجىء بعده البحر العالى (**أعالى البحار**) ، الذى يخرج عن نطاق السيادة الاقليمية للدولة ، ومن ثم تتمتع جميـــع الدول بلا استثناء وعلى قدم المساواة بحرية استخدامه ، سواء من حيث المرور فيه أو الصيد منه ، أو غير ذلك من أوجه الاستخدام ..

اما عن الاقليم الهوائى (**المجال الجوى**) ، فان أحدا لم يكن يفكر قبل القيام بعمليات استكشاف الفضـــاء الخارجى – فى تحديد نطاقه . وكان السائد ان كل دولة تملك حقوق السيادة الكاملة والانفرادية ، على الحيـــز الهوائى الذى يعلو اقليمها الأرضى والمائى ، الى ما لا نهاية. ولكن على اثر عمليات اطلاق الأقمار الصناعية والسفن الفضائية الى مداراتها حول الأرض ، أو الى القمـــر او غيره من الكواكب اعتبارا من عام ١٩٥٧ ، ظهرت الحاجة ملحة الى تحديد نطاق الاقليم الهوائى ، اسوة بما تم فى شان الاقليم المائى . بحيث أنه كما يبدأ بعد الاقليم المائى بحرا حرا ، يبدأ كذلك بعد الاقليم الهوائى فضاء حرا . او بعبارة أخرى ، كما يخرج البحر العالى – الذى يجىء بعد الاقليم المائى – عن سيادة الدولة الكاملة والانفرادية ، فان الفضاء الخارجى – الذى بعد الاقليم الهوائى – يخرج كذلك عن نطاق تلك السيادة . ويصبح الفضاء الخارجى تماما مثل البحر العالى ، مفتوحة أبوابه امام جميـــع الدول بلا استثناء وعلى قدم المساواة .

وقبل أن يتقرر هذا المبدأ بالنص عليه صراحة فى معاهدة شارعة ، جرى به العمل بين الدول فترة ليست بقصيرة ، ذلك أنه منذ اكتوبر عام ١٩٥٧ ، أطلق الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة الأمريكية ، عدة مئات من الصواريخ التى تحمل أقمارا صناعية وسفنا فضائية الى الفضاء الخارجى ، وتم ذلك فى علانية كاملة . ولم تحاول أى من هاتين الدولتين ، الحصول على اذن سابق من الدول التى تمر هذه الصواريخ فوق أقاليمها ، وفى نفس الوقت لم يعرف أن دولة من تلك الدول الأخيرة ، قدمت احتجاجا أو أبدت اعتراضا على ذلك العمل . هذا ومن المعلوم أن عددا لا حصر له من الأقمار الصناعية ، يدور فى الوقت الحالى حول الأرض ، مهمتها التجسس على أقاليم الدول المختلفة ، سواء عن طريق تصوير المواقع العسكرية الاستراتيجية بوسائل غاية فى الدقة ، أو عن طريق تسجيل المعلومات ونقلها بواسطة الموجات الاذاعية والتليفـــزيونية الخاصــــة .. وبالرغم من ذلك تسكت الدول .

فكرة المساواة بين الدول

وفى الحقيقة ، تستند فكرة المساواة بين الدول فى حرية اكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى والأجـــرام السماوية ، **الى الفقرة الأولى من المادة الثانية لميثاق الأمم المتحدة ، التى تنص على مبدأ المساواة فى السيادة بين جميع الدول الأعضاء بالمنظمة الدولية ، بصرف النظر عن مبلـــغ قوتها ، أو مســـاحتها ، أو سكانها ، أو مواردها الاقتصادية ، أو اى اعتبار آخر .**

ولكن هناك دائما فارقا بين حرية اكتساب الحقوق من الناحية النظرية ، والقدرة على اكتساب هذه الحقوق فعلا فى الحياة العملية . فاذا كانت جميع الدول تستطيع من الوجهة القانونية ، أن تقـــوم بمشروعات لاكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى أو الأجرام السماوية ، فانه ليس فى استطاعة سوى عدد ضئيل منها القيام بمثـــل هذه المشروعات من الوجهة العملية ، لما تتطلبه من امكانيات مالية وفنية ضخمة تتجاوز طاقة الغالبية العظمى من الدول . ولعل هذه الملاحظة تحدد لنا القيمة الحقيقية لمبدأ المساواة فى القانون الدولى الحديث .

ثانيا ــ مبدأ عدم قابلية الفضاء الخارجى والأجرام السماوية .. للتملك أو ادعاء الســـيادة من جانب أية دولة :

تقضى المادة الثانية من المعاهدة بأن « **الفضـــاء الخارجى والأجرام السماوية ، لا يخضعان للتملك أو ادعاء السيادة من جانب أية دولة** » ..

لبيان ذلك نشير الى أنه فى ١٣ من سبتمبر عام ١٩٥٩ ، هبط على سطح القمر الصاروخ السوفييتى ليونيك ٢ ــ وهو أول قذيفة تصل الى القمر من الكوكب الأرضى ــ وعندئذ ثار التساؤل عن الآثار التى يمكن أن تترتب على ذلك ، وبصفة خاصة فيما يتعلق بحق الاتحاد السوفييتى فى ادعاء السيادة أو التملك على القمر أو أية جزء منه ؟

مفاد ما نصت عليه هذه المعاهدة ، التى وقع عليها الاتحاد السوفييتى نفسه ، انه لا يجوز لأية دولة أن تدعى حق الملكية أو تطالب بالسيادة على الفضاء الخـــارجى أو الأجرام السماوية أو اية اجزاء منها ، وذلك فى جميع

الأحوال ، ومهما كانت الظروف والاعتبارات التى يمكن للدول أن تستند عليها .

ان الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، قد أخرجا بمقتضى هذا المبدأ من نطاق تطبيق قواعد اكتساب الاقليم بطريق الاستيلاء المعروفة فى القانون الدولى التقليدى ، التى تقضى بحق الدولة فى أن تفرض سيادتها على أية أجزاء من الأرض ، تتمكن من حيازتها والاستيلاء عليها ، طالما كانت غير خاضعة لسيادة دولة أخرى .

ويثور التساؤل عن حكم مصادر الثروة الطبيعية ، التى يمكن أن توجد بالفضاء الخارجى أو الأجرام السماوية ، هل يجوز للدولة أن تستغل ما تستطيع الوصول اليه من هذه المصادر ، بصورة فردية ؟ لم تتضمن المعاهدة بيانا لحكم هذه الحالة ، ولكننا نعتقد أنه لا يجوز للدول استغلال ما قد تكتشفه من هذه المصادر بصورة انفرادية ، استنادا الى أن الهدف من اكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى ـ كما حددته هذه المعاهدة ـ انما هو تحقيق المنفعة للجنس البشرى كله وليس لشعب دون آخر . ومتى كان الأمر كذلك فهل يجوز للدول الكبرى أن تطالب الدول النامية ، بدفع مقابل عما تتلقاه من منافع المصادر المكتشفة ؟ المفروض أن هناك التزاما مستمدا من قواعد القانون الطبيعى ومبادىء العدالة ، يقع على عاتق الدول الكبرى ويلزمها بالعمل على النهوض بمستوى الدول النامية اقتصاديا واجتماعيا . بناء على هذا الوضع تعفى الدول الأخيرة ، من دفع أية مقابل عما تنتفع به من مشروعات الدول الكبرى فى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية . ومما يبشر بالأمل أن الدول الكبرى ، تعلن فى الوقت الحالى عن بعض النتائج المتحصلة من مشروعاتها بالفضاء الخارجى ، سواء فيما يتعلق بالطقس أو الارصاد أو الأشعة الكونية أو الجاذبية أو المجال المغناطيسى ، وهذه كلها أمور لها أهميتها البالغة بالنسبة للزراعة والملاحة والصيد وخلافه .

ثالثا ـ مبدأ خضوع نشاط الدول فى اكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى لقواعد القانون الدولى :

تقضى المادة الثالثة من المعاهدة بأنه « **ينبغى على الدول أن تمارس نشاطها فى اكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، وفقا لقواعد القانون الدولى بما فيه ميثاق الأمم المتحدة** » .

من المؤكد أن الخضوع للقانون الدولى فى هذا المجال ، يؤدى الى تنظيم العلاقات بين الدول وبيان حقوقها وواجباتها ، وتعزيز التعاون فيما بينها على أساس من المساواة ، الأمر الذى يساعد على تحقيق التقدم والنجاح فى اكتشاف واستخدام الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، لخير الانسانية جمعاء .

على أنه ليست كافة قواعد القانون الدولى وميثاق الأمم المتحدة ، تصلح للتطبيق على الفضاء الخارجى والأجرام السماوية . هناك بعض المسائل تتميز بطبيعة خاصة ، لا تتفق معها قواعد القانون الدولى التقليدية ، يضطر المشرع الدولى الى الخروج فى شأنها عن هذه القواعد ، ويضع لها قواعد جديدة تتناسب مع طبيعتها الخاصة ، من أبرز الأمثلة على ذلك ، **ما سبق ذكره من عدم قابلية الفضاء الخارجى والأجرام السماية ، للتملك من جانب اية دولة** . حيث خرج المشرع الدولى خروجا



واضحا عن القواعد التقليدية المتعلقة بحق اكتساب الاقليم بطريق الاستيلاء .

ومن مجموعة هذه القواعد الجديدة ، يتكون ما يسمى بقانون الفضاء ، ومصادر هذا القانون فى الواقع ، لا تختلف عن مصادر القانون الدولى بصفة عامة ، وهى – كما تقول المادة ٣٨ من النظام الأساسى لمحكمة العدل الدولية – الاتفاقات الدولية ، والعرف الدولى ، ومبادىء القانون العامة المعترف بها فى الدول المتمدينة . يضاف الى ذلك – على سبيل الاستدلال – أحكام القضاء والمذاهب الفقهية . وأهمية العرف الدولى تتجلى فى أنه يعطى لقرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة قوة قانونية . فمن الثابت أن هذه القرارات غير ملزمة من الناحية القانونية للدول الأعضاء فى المنظمة الدولية ، وليس لها سوى تأثير أدبى . ولكن اذا ما جرى العمل بمقتضى هذه القرارات والتزمتها الدول فى علاقاتها الدولية تتحول الى عرف دولى يتمتع بالقوة القانونية الملزمة بالنسبة للجميع . وفى شأن تحديد العلاقة بين قانون الفضاء والقانون الدولى التقليدى ، فالقاعدة أن الخاص يقيد العام والعكس غير صحيح ، مؤدى ذلك أن قواعد القانون الدولى التقليدى ، تسرى كلما كان لا يوجد نص فى قانون الفضاء يحكم المسألة المعروضة ، أما اذا وجد مثل هذا النص ، فيكون من الواجب تطبيقه دون غيره .

ومن اهم قواعد القانون الدولى التى تصلح للتطبيق فى مجال نشاط الدول بالفضاء الخارجى والأجرام السماوية تلك القواعد الخاصة بالتسوية السلمية للمنازعات الدولية ، والتى نشير اليها باختصار فيما يلى :

(ا) ما ورد بميثاق الامم المتحدة من أنه « **يجب على جميع الدول الاعضاء بالمنظمة الدولية أن تسوى منازعاتها الدولية بالوسائل السلمية ، وعلى نحو لا يعرض السلم والأمن الدولى للخطر . وان تمتنع عن استخدام القوة أو التهديد بها ، ضد السلامة الاقليمية أو الاستقلال السياسى لأية دولة ، وبأية طريقة تتعارض مع أغراض الأمم المتحدة** » .

واذا كان استخدام القوة أو التهديد بها ضد مشروعات الفضاء لدولة معينة ، لا يعد تماما استخداما للقوة أو تهديدا بها ضد السلامة الاقليمية أو الاستقلال السياسى للدولة ، فان مثل هذا الاستخدام للقوة أو التهديد بها ، انما يتعارض بلا أدنى شك مع أغراض الأمم المتحدة ، وبصفة خاصة مع مبدأ تنمية العلاقات الودية بين الدول على أساس من المساواة .

(ب) ما ورد بالميثاق من أنه « ينبغى على أطراف اى نزاع دولى يؤدى استمراره الى تعريض السلم والأمن الدولى للخطر ، أن يلجأوا فى حله الى المفاوضات أو التحقيق ، أو الوساطة ، أو التوفيق ، أو التحكيم ، أو القضاء ، أو لأية وسائل سلمية أخرى » .

ومما يجدر ذكره أن تسوية منازعات الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، تخضع لنفس القواعد والاجراءات التى تحكم تسوية المنازعات الدولية بصفة عامة . والمهم هو ايجاد التنظيمات المناسبة التى تضمن عدم تعطيل تسوية مثل هذه المنازعات . ويثور التساؤل فى هذا الصدد عن كيفية اثبات الوقائع فى منازعات الفضاء الخارجى ، لأنه من ناحية ، يصعب ان لم يكن يستحيل ، اجراء المعاينة فى الفضاء الخارجى ، والمعاينة أهم اجراء فى التحقيق ، ومن ناحية أخرى ، يتطلب تحقيق منازعات الفضاء الخارجى ، مستوى عاليا من الخبرة الفنية والعلمية . ومن أجل التغلب على هذه المشكلة ، نرى أنه قد يكون من الملائم انشاء لجنة تحقيق دولية متخصصة ، تتولى مهمة اثبات الوقائع المتنازع عليها .

رابعا – مبدأ نزع السلاح عن الفضاء الخارجى والأجرام السماوية :

تلقى المادة الرابعة من المعاهدة على عاتق الدول التزاما بألا تضع فى المدار حول الارض أو فى مكان آخر بالفضاء الخارجى ، اجساما تحمل أسلحة نووية أو أية نوع آخر من الأسلحة ذات الطبيعة التدميرية الشاملة ، وبأن تقصر الدول استخدامها للقمر والأجرام السماوية الأخرى على الأغراض السلمية ، وانه محظور على هذه الدول اقامة قواعد أو منشآت عسكرية ، أو اجراء مناورات حربية فوق الأجرام السماوية .

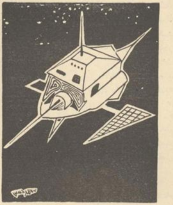
ان أحدا لا ينكر أن هذا المبدأ يعد خطوة هامة فى شان سلام وأمن الانسانية ، خاصة وأن المعاهدة مفتوحة أمام جميع الدول بما فى ذلك الصين الشعبية وألمانيا الشرقية ، وغيرها من الدول التى لا تشترك فى عضوية الأمم المتحدة ، ولا تعترف بها الولايات المتحدة الأمريكية ..

ولقد كان هناك خلاف فى الفقه قبل وجود المعاهدة ، حول مدلول عبارة « **الأغراض السلمية** » ، وهل يقصد بها الأغراض غير العدوانية بحيث لا يكون ممنوعا سوى استخدام الفضاء الخارجى والأجرام السماوية للأغراض العسكرية العدوانية ، أم يقصد بها منع كل نشاط عسكرى سواء أكان عدوانيا أم غير عدوانى . وسبب الخلاف أن تعبير « **الأغراض السلمية** » ، استعمل فى المجال الدولى أحيانا بالمعنى الأول ، كما فى ميثاق الأمم المتحدة ، حيث لا يمتنع على الدول الأعضاء بالمنظمة الدولية اقامة القواعد العسكرية وصنع الأسلحة والاحتفاظ بها ، بالرغم من أنها تلتزم وفقا للميثاق بتسوية منازعاتها الدولية بالوسائل السلمية . ونفس التعبير استعمل أحيانا بالمعنى الثانى ، كما فى معاهدة انتاركتكا لعام ١٩٥٩ والخاصة بتنظيم استخدام القطب الجنوبى ، حيث يمتنع على الدول المشتركة فى تلك المعاهدة القيام بأية أعمال عسكرية فى المنطقة .

نصت المعاهدة — كما سبق القول — على حظر اقامة القواعد والمنشآت العسكرية أو اجراء التجارب على الأسلحة أو القيام بالمناورات العسكرية ، وبذلك غلبت الرأى الذى ينادى بمنع كل نشاط عسكرى سواء أكان عدوانيا أم دفاعيا فى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية .

على أن الخلاف لا يزال يثور فى شأن مدلول الأغراض العسكرية ، هناك مسائل كثيرة يختلط فيها الأمر ، ويصعب تحديد ما اذا كانت تعتبر من قبيل الأغراض العسكرية أم لا ، خاصة وان المعاهدة لم تحرم استخدام الهيئات العسكرية أو المعدات الحربية فى اجراء البحوث العلمية فى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية . ومن المعلوم أن الأعمال العسكرية فى وقتنا الحاضر تعتمد اعتمادا كبيرا على البحوث العلمية ، وبالتالى فان أى بحث علمى يخدم فى وقت واحد الأغراض العسكرية والأغراض غير العسكرية . **نحن نعتقد أن هذه المسألة تحتاج الى مزيد من البحث والدراسة .**

ويدور التساؤل أيضا حول شرعية أعمال التجسس التى تقوم بها الدول الكبرى وبصفة خاصة الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق الفضاء الخارجى . من الثابت أن للدول الكبرى أقمارا صناعية كثيرة تدور حول الأرض مهمتها التجسس على الدول الأخرى . اما عن طريق التقاط صور واضحة للمواقع الاستراتيجية أو تسجيل المعلومات ونقلها بواسطة موجات اذاعية خاصة . وتقول الولايات المتحدة فى تبرير هذه الأعمال انها تباشرها من الفضاء الخارجى الذى لا يخضع لسيادة أية دولة ، فضلا عن أن الغرض منها جعل العالم مفتوحا بحيث يمكن التعرف على محاولات الهجوم المفاجىء ، أو الاخلال بمعاهدة حظر التجارب النووية .وفى رأينا أن مثل هذه الحجج لا تنهض مبررا كافيا لشرعية أعمال التجسس . خاصة بعد أن نصت المعاهدة على قصر استخدام الفضاء الخارجى والأجرام السماوية على الأغراض السلمية ، بالمعنى الذى يستبعد كل نشاط عسكرى سواء أكان دفاعيا أم عدوانيا .



وفى النهاية يقتضى الأمر بيان مدى تأثير كل من معاهدة موسكو والمعاهدة الحالية ، بالنسبة للدول التى لم تشترك فيها وعلى الأخص فرنسا والصين الشعبية وهما من دول النادى الذرى .

نحن نعتقد أنه متى حازت هاتان المعاهدتان قبــولا عاما والتزمت الدول بمبادئهما وجرى العمل بمقتضى هذه المبادىء فى العلاقات الدولية ، تصبحان بمثابة عرف دولى يلزم الدول الموقعة وغير الموقعة على السواء ، على نحو ما تقرر فى شأن اعلان باريس لعام ١٨٥٦ ، الذى خضعت الولايات المتحدة الأمريكية لأحكامه بالرغم من عدم موافقتها عليه صراحة .

وأخــيرا نتساءل ما الذى يضمن عدم مخالفة الدول الكبرى لأحكام هذه المعاهدة ؟ لم تشتمل المعاهدة على أية ضمانات فى هذا الخصوص ، ولعله عيب كبير فيها . حيث كان ينبغى أن توجد المعاهدة نظاما دوليا للرقابة والاشراف على شئون الفضاء ، يشتمل على وجود مراقبين يملكون حرية التفتيش على أجسام الفضاء قبل اطلاقها ، للتثبت من عدم حملها أية أسلحة ممنوعة . على أنه مما يخفف من حدة هذا العيب ، ان الدول الكبرى نفسها سوف تكون كل منها رقيبة على الأخرى .

خامسا - مبدأ وجوب تقديم كافة المساعدات الممكنة لرواد الفضاء باعتبارهم سفراء للجنس البشرى كله ، لدى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية :

توجب المادة الخامسة من المعاهدة على الدول أن تعتبر ملاحى الفضاء ســفراء للجنس البشرى لدى الفضـــاء الخارجى ، ومن ثم تمدهم بكل ما يمكن من المساعدات ، اذا ما عرض لهم حادث أو محنة أو هبوط اضطرارى ، خارج دولهم أو فى أعالى البحار . واذا حدث مثل هذا الهبوط الاضطرارى ، فان الملاحين الفضائيين يعادون فورا الى الدول المسلمة فيها مركباتهم الفضائية . ويتعين على الملاحين الفضائيين أثناء مزاولة نشاطهم فى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، أن يقــدموا كل المساعدات الممكنة لغيرهم من الملاحين الفضائيين التابعين للدول الأخــرى . ويجب على الدول أن تعلن فورا عن أية ظاهرة تكتشفها ويكون فيها خطر على حياة الملاحين المشار اليهم » .

يتضمن هذا المبدأ فى الواقع ثلاثة أمور هى :

١ ـ اعتبار رجال الفضاء سفراء للجنس البشرى كله لدى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية .

٢ ـ التزام الدول بتقديم كافة المساعدات الممكنة لرجال الفضاء بما فى ذلك اعادتهم فورا الى دولهم ، والاعلان عن أية ظاهرة تكتشفها ويكون فيها خطر على حياة رجال الفضاء .

٣ ـ التزام رجال الفضـــاء أنفسهم بتقــديم كافة المساعدات الممكنة لغيرهم من رجال الفضاء ، أثناء مزاولة نشاطهم بالفضاء الخارجى بصرف النظر عن جنسياتهم .

مؤدى الأمر الأول أن رجال الفضاء لا يعملون باسم دولة معينة ، وانما باسم الجنس البشرى كله ، وهم لذلك يتمتعون بنوع من الحصانة الشخصية ، سواء أثناء وجودهم بالفضاء الخارجى أو بعد عودتهم الى الأرض .

ولكن يثور سؤال هام – ماذا يكون الموقف اذا صدر عن رجل الفضاء فعل يكون جريمة فى اقليم دولة أجنبية ، بحيث لا يكون من المناسب تركه يتمتع بكامل حريته الشخصية ؟ نعتقد أنه فى مثل هذه الحالة ، يعامل معاملة أعضاء السلك الدبلوماسى الأجنبى ، ويمنح ذات الحصانة المقررة لهم .

والأمر الثانى الخاص بالتزام تقديم كافة المساعدات الممكنة لرجال الفضاء ، يستند فى الحقيقة ، على الأمر الأول الا وهو أن رجال الفضاء سفراء للجنس البشرى كله لدى الفضاء الخارجى · ومن ثم يقع هذا الالتزام على عاتق جميع الدول بلا استثناء . بناء عليه يتعين على الدول اتخاذ كافة الاجراءات المناسبة من أجل انقاذ رجال الفضاء بصرف النظر عن الدول التابعين لها ، واعادتهم فورا الى بلادهم ، والاعلان عن أية ظاهرة طبيعية أو غيرها مما قد يكون فيها خطر على حياة هؤلاء الرجال .

ولم تعلق المعاهدة التزام الدول بتقديم المساعدات لرجال الفضاء واعادتهم فورا الى دولهم على أية شروط . فمثلا رجل الفضاء الذى كان يقوم بأعمال التجسس على دولة ، **هل تلتزم هـذه الدولة اذا ما هبط اضطراريا فى اقليمها ، أن تقدم له المساعدة وأن تعيده فورا الى دولته ؟** أثناء المناقشة التى جرت فى هذا الخصوص بلجنة الاستخدام السلمى للفضاء الخارجى بالأمم المتحدة ، طالب مندوبو بعض الدول بتعليق الالتزام بتقديم المساعدة ، على كون نشاط رجل الفضاء مشروعا فى نظر الدولة التى تطالب بهذا الالزام . على أنه لم يؤخذ بهذا الرأى ، حيث ورد الالتزام فى المعاهدة مطلقا غير مقيد بأية شروط .

وبالنسبة للأمر الثالث وهو التزام رجال الفضاء انفسهم بتقديم المساعدات لغيرهم من رجال الفضاء ، أثناء تواجدهم بالفضاء الخارجى ، فانه يشبه الى حد بعيد الالتزام الذى تفرضه اتفاقية سلامة الحياة فى البحار سالفة الذكر ، على قباطنة السفن بتقديم المساعدات الضرورية على وجه السرعة ، الى الأشخاص الذين يتعرضون للخطر ، بمجرد تلقيهم اشارات الاغاثة اللاسلكية .

منذ وقت قريب ، لم يكن أحد يتصور امكان تبادل المساعدة بين رجال الفضاء ، أثناء تأديتهم أعمالهم بالفضاء الخارجى ، ولكن اليوم أصبح ذلك ممكنا ، وفى المستقبل سوف يصبح أكثر امكانا .

سادسا – مسئولية الدول عن نشاطها بالفضاء الخارجى والأجرام السماوية :

تقضى المادة السابعة من المعاهدة ، بأن « **الدول التى تطلق أو تشارك فى اطلاق أجسام الى الفضاء الخارجى أو الأجرام السماوية ، وكذلك الدول التى تطلق هـذه الأجسام من أقاليمها أو بواسطة معداتها تتحمل المسئولية الدولية عن الأضرار التى يمكن أن تلحق الدول الأخرى ، بسبب اطلاق الأجسام المذكورة »** .

يلاحظ على هذا النص ، انه لم يكتف بتحويل المسئولية للدول التى تطلق أو تشارك فى اطلاق الأجسام الفضائية ، بل حملها أيضا للدول التى تطلق هذه الأجسام من أقاليمها أو بواسطة معداتها . بمعنى أن الدول التى تعير أقاليمها أو معداتها الى دول أخرى لكى تطلق منها أو بواسطتها اجسام فضائية ، تتحمل المسئولية عن الأضرار التى قد تحدثها هذه الأجسام ، شأنها فى ذلك شأن الدول صاحبة الشأن نفسها .. على أن هذا الحكم يبدو محل نظر من الناحية القانونية .

وأثناء المناقشة التى جرت حول هذه المسألة ، بلجنة الأمم المتحدة للاستخدام السلمى للفضاء الخارجى، اعترضت كل من استراليا والولايات المتحدة الأمريكية ، باعتبار أن الأولى كثيرا ما تعير اقليمها لكى تطلق منه أجسام فضائية ، والثانية كثيرا ما تعير معداتها لكى تطلق بواسطتها مثل هذه الأجسام ، لحساب دول أخرى مثل بريطانيا وكندا . وتتحمل الدول المسئولية عن تعويض الأضرار الناشئة عن أجسام الفضاء ، التى تقع فى أقاليم الدول الأخرى ، سواء أصابت السلطات الحكومية أو الهيئات غير الحكومية ، وسواء أصابت الأفراد الطبيعيين أم الأشخاص الاعتباريين ، وأخيرا سواء وقعت على الأشخاص أم الأموال ..

ولا يشترط لقيام هذه المسئولية سوى وقوع الضرر، على خلاف القواعد العامة فى المسئولية ، التى تشترط

لنشوء الحق فى التعويض ، توافر الخطأ بالاضافة الى الضرر ، علة ذلك انه من الصعب على الدول المضرورة صاحبة الحق فى المطالبة بالتعويض ، اقامة الدليل على وقوع الخطأ ، باعتبار ما تنطوى عليه أعمال الفضاء من تعقيدات فنية وأسرار علمية ، تعجز الخبرة العادية عن معرفتها .

على انه ينبغى عند تحـديد المسئولية وتقـدير التعـويض ، بحث ما اذا كان قد وقع من جانب الدول المضرورة ، خطأ أو اهمال ساهم فى حدوث الضرر ، فاذا ثبت شىء من ذلك ، فانه لابد وأن يراعى فى تقـدير قيمة التعـويض ، بحيث توزع المسئولية بحسب نوع الخطأ ومقداره ، بين الدول المضرورة والدول المسئولة .

كذلك ينبغى فى هذا الخصوص ، التفرقة بين الأضرار التى تقع داخل نطاق الكرة الأرضية ، وتلك التى تقـع بالفضاء الخارجى . علة ذلك أن الناس يقومون فى البر والبحر داخل الكرة الأرضـية ، بنشاطهم العادى الأمر الذى لا يصح معه أن يفترض فيهم قبول مخاطر أجسام الفضاء ومن ثم لا يصح تحميلهم جزءا من هذه المخاطر ، فى حين أن الناس لا يمارسون مثل هذا النشاط العادى فى الفضـاء الخارجى ، وبالتالى يمكن أن يفترض فيهم قبول مخاطر الفضاء ، مما يقتضى مشاركتهم فى هـذه المخاطر ، وتحميلهم بالتالى نصيبا فيها . وتبعا لذلك يجب أن يكون التعويض المستحق لما يقع فى البحر والبر مساويا تماما لقيمـة الضرر ، أما التعويض عما يقع بالفضـاء الخـارجى ، فيكون فى نطاق أضيق من ذلك ، باعتبار المشاركة فى تحمل المخاطر .

■ ■ ■

خلاصـة :

تعرضنا فيما سبق لأهم المبادى القانونية التى تضمنتها المعاهدة ــ محل البحث ــ لتحكم نشاط الدول فى الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، ويبدو أنها استجابت الى حد بعيد للاتجاهات الصحيحة ، ووفقت بين مصالح الدول الكبرى والدول النامـيـة ــ ومن المعلوم أن هناك تعارضا واضحا فى هذا المجال بين مصالح كل من الفريقين . ان مبدأ عدم قابلية الفضاء الخارجى والأجرام السماوية للتملك من جانب أية دولة ، وكذلك مبدأ نزع السـلاح عن الفضاء الخارجى والأجرام السماوية ، يخدمان بصورة ظاهرة مصالح الدول النامية . ولكن المعاهدة مـع ذلك يعتريها نقص خطير ، الا وهو عدم تحـديد نطاق العالم الأرضى وتمييزه عن نطاق الفضاء الخارجى . لقد أوجدت المعاهدة للفضاء الخارجى نظاما قانونيا متميزا ، يختلف كثيرا عن النظام القانونى السائد بالعالم الأرضى ، وتبعا لذلك كان يتعين عليها أن تبين الخط الفاصل بين العالم الأرضى وبين الفضاء الخارجى ، هذا النقص فى الحقيقة يعوق تطبيق النظام القانونى الذى أوجدته المعاهدة .

وجدير بالذكر أن هذا النقص لم يقع سهوا ، بل ان الدول الكبرى قد عمدت اليه ، لأنه ليس فى مصلحتها وضع معيار للفصل بين الفضاء الهوائى الذى يخضع لسيادة الدول الكاملة والانفرادية ، وبين الفضاء الخارجى الذى يخرج عن نطاق هذه السيادة . تستطيع الدول الكبرى فى الظروف الحالية أن تحلق على ارتفاعات غير كبيرة ، وتدعى أنها تحلق فى الفضاء الخارجى الحـر ، طالما أن الخط الفاصل بين الفضـاء الخارجى والفضاء الهوائى ، أمر غير معروف . اننا نهيب بالدول النامية بأن تجمع أمرها وتوحد كلمتها وتطالب بسد هذا النقص ، من أجل المحافظة على أمنها وسلامتها الاقليمية .

ويصا صالح



حول ظاهرة الشيخ إمام..

وحين أقول : ان الشيخ إمام " ظاهرة " ، فانني أعنى بذلك أنه ليس مجرد شخصية جديدة فى حياتنا الموسيقية ، فمن الخطأ الكبير أن ننظر اليه على أنه واحد من أولئك المغنين أو الملحنين الذين تزدحم بهم حياتنا الفنية فى هذه الأيام . ولو كان هذا شأنه لما كان المكان الملائم للحديث عنه هو مجلة " الفكر المعاصر ".

قد يجد البعض فى استخدامى لفظ ((ظاهرة)) عنوانا لهذا المقال نوعا من الاستخفاف أو الاستهانة بالموضوع الذى أتحدث عنه . ولكن هذا الأمر أبعد ما يكون عن ذهنى . فحديثى عن الشيخ امام بوصفه ((ظاهرة)) انما يرجع الى أننى لم أجد لفظا أكثر ملاءمة أعالج من خلاله هذا الموضوع الحى ، الذى يمثل بالفعل حدثا مفاجئا فى حياتنا الثقافية ، عجز البعض عن فهمه ، وفسره غيرهم تفسيرا متعسفا ، ووقف الكثيرون امامه صامتين ، مكتفين بابداء نوع من التعاطف الذى لا يخلو من ترفع وتعال .

وحين أقول ان الشيخ امام ((ظاهرة)) ، فاننى أعنى بذلك أنه ليس مجرد شخصية جديدة فى حياتنا الموسيقية . فمن الخطأ الكبير أن ننظر اليه على أنه واحد من أولئك المغنين أو الملحنين الذين تزدحم بهم حياتنا الفنية فى هذه الأيام . ولو كان هذا شأنه لما كان المكان الملائم للحديث عنه هو مجلة ((الفكر المعاصر)) . اننا حين نعامله على أنه واحد من المشتغلين بالموسيقى فحسب ، وحين نقارنه بغيره من الموسيقيين ونطبق عليه مقاييس هذا الفن ، فنحن انما نعالجه معالجة سطحية تغفل جوانب عظيمة الأهمية فى هذه ((الظاهرة)) . وربما كان الأقرب الى الصواب أن ننظر اليه بوصفه ((فنانا)) ، اذ أن ما يقدمه الى الناس ليس موسيقى أو ألحانا فحسب ، بل هو عمل متكامل تتضافر فيه جهود الشاعر المرهف والملحن الحساس والمنشد المتحمس فى وحدة وثيقة وارتباط عضوى عميق .

ومع ذلك فان معاملته على أنه « فنان » لا تستوعب ، فى رأيى ، كل جوانب هذه « الظاهرة » الفريدة . ذلك لأنه لا يتوجه الى الناس بوصفه فنانا فحسب ، بل هو يجمع بين صفة الفنان وصفة الخطيب السياسى والناقد الاجتماعى الساخر ، وهو بارع فى تمثيله وأدائه ، ولكنه وسط هذه البراعة التمثيلية لا يبعد بك لحظة واحدة عن صميم الواقع الذى تعيش فيه يوما بيوم . انه ، بالاختصار ، يقدم نوعا من « الأداء » يتخطى الحواجز التى ألفناها بين الفنون ، بل بين الخيال الفنى والواقع الفعلى للناس.

ففى اعتقادى اذن أن من أهم أسباب تلك القدرة الجاذبة لدى الشيخ امام ، أنه لا يقدم الينا فنا موسيقيا فحسب . ان وسائله فى الموسيقى بسيطة الى أبعد حد : عود يعزف عليه هو نفسه ، و « رق » يعزف عليه ضابط للايقاع ، وواحد أو اثنان يرددان وراءه المقاطع المتكررة .. ومع ذلك فهو ، فى حدود هذه الامكانات البسيطة ، يقترب من هدف المزج بين معنى الكلمة ونوع اللحن الى حد يفوق فيه قطعا كل من عداه من الملحنين فى بلادنا . على أن ميزته الفريدة بحق لا ترجع الى ذلك ، بل ترجع الى أنه يقدم أداء يتجاوز نطاق اللحن البحت ، أداء هو مزيج من الانشاد والدعوة أو الخطابة وصيحات الحماسة والاعجاب وهمسات الاستنكار وغمزات اللوم والتقريع . انه يترك فيك احساسا بانه يدعوك الى شىء ، ولا يكتفى بامتاعك فنيا . وحين تنظر اليه فى ضوء هذا الهدف الأوسع ، تجد أن جوانب النقص فيه قد تحولت كلها الى مزايا تخدم غرضه الحقيقى ، فقلة الآلات الموسيقية تزيد من احساسك باخلاصه ، وصوته الذى لا يخلو من رنة الخشونة يزيده ارتباطا بالشعب الكادح الذى يغنى له ، وألحانه ، حتى حين تظل تلتزم الطرق التقليدية للموسيقى الشرقية ، هى اصلح أداة لتوصيل معانيه المصرية الصميمة الى السامعين . وفى مثل هذا الاطار الواسع ينبغى أن يحكم عليه . وبمثل هذه الامكانيات المحدودة استطاع بالفعل أن يهز مشاعرى ، برغم كل ما ألتزمه فى الحكم على الموسيقى من معايير دقيقة مرهفة .

والحق أن هذا الطابع المتشابك ، الذى يتجاوز الحواجز المالوفة ، هو الذى يميز ظاهرة الشيخ امام ويضفى عليها طابعها الفريد ، أيا كان الجانب الذى تتأملها منه . خذ مثلا تلك الحماسة والمشاركة الفريدة التى يستجيب بها الناس لفنه . ستجد هذه الاستجابة بين أعلى فئات المثقفين على نفس النحو الذى تجدها عليه بين أبسط الفئات الشعبية ، وتلك ظاهرة غريبة حقا فى هذا العصر الذى تتجه فيه الثقافة الى التعمق المتزايد على الدوام ، والذى تزداد فيه مطالب المثقف من الفن تعقدا ، وتزداد فيه الهوة بين المستويات العقلية اتساعا . فكيف يتمكن الشيخ امام من الجمع ، فى قاعة واحدة ، بين أشد المستويات الثقافية تباينا ؟ وكيف يستطيع أن ينتزع منهم جميعا استجابات متماثلة ؟ وكيف تذوب أمامه الفوارق بين العقليات والثقافات الى هذا الحد ؟ تلك ولا شك صفة ينفرد بها هذا الفنان ، وهى ان دلت على شىء فانما تدل على أننا هنا ازاء ظاهرة لها سماتها الفريدة ..

* * *

والحق أن الحديث عن الجمهور المستمع أمر لا مفر منه اذا شاء المرء أن يفهم « ظاهرة الشيخ امام » فهما سليما . ذلك لأن أداءه لا يتصور بغير جمهور ، وبغير جمهور متجاوب . ومن هنا فانى لا أتصور أنه سيصبح فى يوم من الأيام نجما من نجوم وسائط الاعلام الاذاعية ، حيث لا تقوم علاقة حية مباشرة بين الفنان وبين جمهوره .



ان أول ما يلفت نظرك فى هذا الفنان قدرته الفريبةعلى جذب جمهـــور المستمعين اليه واشراكهم معه فى الأداء . ولا يكاد ينتهى مقطع أو اثنان من آية أغنيـة من أغانيه ، حتى تجد الجمهور بأسره قد اشترك معه وكأنه يعرف الأغنية منذ عهد بعيد . بل انه ليبدو للمرء أن الأغانى قد وضعت بحيث يصبح الجمهور جـزءا منها ، أو تصبح هى جزءا من الجمهور . فهناك خيوط مغناطيسية خفية عجيبة تربط بين الشـــيخ امام وجمهوره ، أيا كان هذا الجمهور ، وتدفع الحضـور جميعا الى ترديد أنغامه ومعانيه ، ومن هنا كانت قيمة تأثيره . اذ أن الاستماع اليه ليس شيئا عارضـــا ، يهدف الى مجرد الترفيه والترويح عن النفس ، وليس شيئا يمارسه المرء وهو يشعر أنه « مشاهد » موضوعى منفصـــل عن العرض المقـــدم ، بل ان عنصر المشاركة أساسى بين الجمهور والفنان فى تجربة الاستماع هذه ، حتى ليكاد التمييز بينهما ينمحى أحيانا ، ويحس الجمهـــور أنه يردد كلمات وألحانا صـنعها هو ، ولم يضعها له أحد . وهكذا ، فكما رأينا أن ظاهرة الشيخ امام تزيل الحواجز بين الفنان وبين الناقد الاجتماعى والداعية السياسى ، وتزيل الحـــواجز بين « الطليعة » من المثقفين وبين البسطاء من الناس ، فانها تزيل أيضا كل حاجز بين القائم بالأداء وبين جمهـــوره ، وتدمج الطرفين معا فى وحـــدة لا تعرف الفواصل .

ومن المسلم به أن جمهورنا ايجابى بطبيعته ازاء كافة العروض الفنية التى يحضرها ، وتلك فى الحق سمة من السمات المميزة لطبيعتنا المصرية . فليست لدى جمهورنا ، اذا حضر حفلا فنيا ، القدرة على أن يستمع بنفس هادئة وأعصاب باردة ، أو على أن يظل محتفظا بالمسافة بين المشاهد ومقـــدم العرض حتى نهاية الأداء ، ومن هنا كان حضور حفلات الموسيقى الكلاسيكية ، مثلا ، عملية تعذيب أليمة بالنســـبة الى الكثيرين ، ليس فقط لأنهم لا يتذوقونها ، بل لأن الجلسة الصامتة الخاشعة ، التى يستمع فيها المرء « سلبيا » ، مخالفـــة لما اعتادته طبيعته من مشاركة ايجابية فى العروض الفنية . ومن هنا أيضا كانت استجابتنا للتراجيديا تتميز بالعاطفية المفرطة التى تصل الى حـــد البكاء المر ، وكانت استجابتنا للكوميديا تتسم بالاندماج الكامل الذى يبلغ أحيانا حد تبادل التعليقات والنكات مع الممثل . فتلك اذن طبيعة تميزنا ، ولا يمكن القول ان فنانا مثل الشيخ امام يخلقها فى الناس من العدم ، بل انه قطعا يتجاوب مع صفة موجودة فى الناس بالفعل ، وان كانت قدرته الفنية تتيح له أن ينميها الى أبعد ما يمكنها أن تصل اليه من حدود .

ولكن ، هل تعد هذه الاستجابة الجماعية التى يتسم بها جمهورنا أمرا محمودا فى كل الأحـــوال ؟ وهل نستطيع أن نعدها من مزايانا أم من عيوبنا ؟ من المؤكد أن هناك أمثلة « مرضية » معتلة لهذا النوع من الاستجابات الجماعية التى يندمج فيها الجمهور مـع القائم بالأداء اندماجا كاملا . ولابد لنا من أن نحلل بعضا من هذه الأمثلة حتى نستطيع أن نصدر حكما صحيحا على نوع التأثير الذى يمارسه الشـــيخ امام فى جمهوره .

* * *

كانت ظاهرة « الكرة » تمثـــل ، الى ما قبل يونيو ١٩٦٧ ، نموذجا واضحا للاستجابة الجماعية التى يشترك فيها الجمهور مع القائم بالأداء اشـــتراكا ايجابيا . وكان الشباب ، على وجه التخصيص ، يبدون اهتماما ملحوظا بهذه الظاهرة ، بل انها كانت تحل لديهم محل كثير من أوجه النشاط الجادة التى كانت أجدر باهتمامهم . ولقد كان هناك ، وما زال ، من يزعمون أن تحمس الشباب لمشاهدة مباريات الكرة



س . درويش

« رياضة » ، غافلين عن حقيقة بديهية بسيطة ، هى أن الرياضة لا يمارسها الا الفريقان الموجودان فى الملعب ، أما بالنسبة الى ألوف المتفرجين فان المسألة لا تعدو أن تكون « عرضا » ، لا يختلف كثيرا عن أى عرض مسرحى استعراضى أو ترفيهى ، وأن حالتهم حالة « متفرجين » لا رياضيين ، وأنهم يستجيبون بانفعال وحماسة لمشاعر لن تؤدى ، على أحسن الفروض ، الا الى الترفيه عنهم ساعة من زمن ، لا تحتفظ منها أذهانهم ، بعد مغادرتهم « ساحة العرض » ، الا بآثار مشاحنات لا تختلف عما يدور بين المتراهنين على خيول متنافسة .

ولنضرب مثلا آخر أقرب دون شك الى طبيعة الظاهرة التى نناقشها ، هى حالة الجمهور فى الحفلات الغنائية المألوفة التى يدفع لقاء دخولها أجورا تتفاوت ارتفاعا ، ولكنه ينتظر منها استمتاعا يعوض عنه ما دفع وزيادة . ان سلوك الجمهور فى هذه الحفلات هو بدوره نوع من « الاستجابة الجماعية » ، بل قد يكون من أظهر أنواع هذه الاستجابة وأقواها دلالة . ففيها بالفعل نجد تجاوبا تاما بين القائم بالأداء وبين المستمعين ، يتمثل فى صيحات الاستحسان التى تعلو فى أى وقت بلا ضابط ، وفى صرخات التشنج التى تدوى بين الحين والحين ، والتعليقات التى ترتفع بها الأصوات كلما شاء أصحابها أن يعربوا عن رأيهم فيما يسمعون . انه نوع من المشاركة فريد ، نسميه تجاوزا ـ باسم « الاستماع » ، مع أنه فى واقع الأمر استماع متبادل ونداء متبادل فى آن واحد ، من الجمهور الى المغنى ، ومن المغنى الى الجمهور ، لا يضبطه حساب أو ترتبه قاعدة أو ينظمه توقيت . هى ظاهرة تنفرد بها الحفلات « الغنائية » فى العالم العربى ، وفى مصر على التخصيص ، اذ أن المستمع المصرى قد اشتهر بأنه أكثر المستمعين مشاركة ، وأقواهم استجابة ، فى هذا الميدان .

تلك كلها أمثلة للاستجابة الجماعية تدل ، من زاوية معينة ، على أن ما نشاهده فى حالة العلاقة بين الشيخ امام وجمهوره ليس بالأمر غير المألوف فى ثقافتنا المصرية . ولكنه من زاوية أخرى يبدو بالفعل أمرا غير مألوف . ذلك لأن هذه الاستجابات ذاتها ، التى هى بالفعل جزء من طبيعتنا ، توجه ـ فى حضور الشيخ امام ـ وجهة جديدة كل الجدة ، وتكتسب طابعا يختلف كل الاختلاف عما اعتدناه من جمهور الكرة أو جمهور الحفلات الغنائية . قد يكون الجمهور هو الجمهور فى الحالتين ، وقد تكون رغبته فى المشاركة مع القائم بالأداء واحدة لم تتغير ، ومع ذلك فان تحولا أساسيا يطرأ على حالة الجمهور أثناء الاستماع وبعده .

ذلك لأن استجابة الجمهور لأغانى الشيخ امام فيها قدر كبير من المشاركة فى المعانى التى ينقلها ، وفى الغايات التى يسعى اليها . فحين يردد الجمهور معه ألحانه ، لا يكون هذا الترديد مجرد تعبير عن نشوة موسيقية ، وان كان هذا العنصر موجودا بالتأكيد ، بل يكون فى الوقت ذاته تصديقا على نقده الاجتماعى اللاذع ومشاركة فى السخرية ممن سخر منهم ، أو تحمسا لدعوة النضال الصادق ، أو حنينا الى نغمة رددها

الشعب منذ مئات السنين ومازال الناس يعـودون اليها كلما احسوا بالحاجة الى تقوية روابطهم بجذورهم الاصيلة الضاربة فى أعماق الماضى البعيد .

ان هؤلاء الشباب انفسهم كانوا ، منذ فترة غير وجيزة ، يرددون أغانى التشجيع للاعب أو ناد «رياضى» معين ، وكانوا يجدون فى ذلك ، أو يعتقـدون أنهم يجدون ، متنفسا لحاجتهم الى التحمس والتنـافس فى سبيل « هدف » . أما اليوم فالتحمس ينصرف الى « قضية » والتنافس ينصب على « حاجة » حقيقية وضرورة فعلية يحس الجميع بالحاحها ، وان اختلف تصورهم لأسلوب تحقيقها .

هذا هو الجديد فى طريقة استجابة الجمهـور لفن الشيخ امام . فهو يجـد فيه تعبيرا عن مطالب حقيقية لديه ، على حين انه يجد فى غيره من انواع الاداء ، فى الكرة أو فى الغناء ، ابتداعا لحاجات خيالية واهمة ، أو تزييفا للمشاعر الفعلية على نحو أفقدها كل صلة بالواقع الذى يعيشون فيه . ان الأغنيات الأخرى التى يستجيب لها الجمهور لا تحـدثهم ، فى معظم الأحيان ، الا عن الحب ، ولا بأس من ذلك فالحب شعور لا يستغنى عنه النـاس حتى فى أشد أوقات الأزمات . ولكن أى حب هذا الذى يتحدثون عنه ؟ انه حب لمسة اليد ونظرة العين ، حب صـفار المراهقين - عفوا ، فالمراهقون عندنا أكثر واقعية من ذلك بكثير ، ومراهقو الجيل الحـالى لديهم من فهم الحياة والوعى بها ما يجعلهم بعيدين كل البعد عن الاحساس بهذا النوع الخيالى من المشاعر المحـرومة المكبوتة السابحة فى أحلام اليقظة والغارقة فى ضباب التخـدير ..

وفى مقابل ذلك كله يقدم الشيخ فنا يرتبط أوثق الارتباط ، لا بالحاجات الفعلية للناس فحسب ، بل بمشاكل الساعة التى يعيشونها يوما بيوم . والحق أن هذا الفن ، أو على الأصح هذا النوع من الأداء ، يستحيل تصوره الا فى اطار الظروف الحاضرة التى تمر بها الأمة العربية عامة ، وبلادنا خاصة - ظـروف محاسبة النفس والبحث عن أسباب الهزيمة ، ليس فقط فى طريقة استعدادنا الحربى ، بل أيضا فى أسلوب حياتنا وطريقة تفكيرنا ونوع علاقاتنا الاجتماعية والقيم التى يخضع لها سلوكنا . هذه الفترة هى بطبيعتها فترة ناقدة ، ربما كانت احيانا ساخرة ، فضلا عن أنهـا فترة تنقيب فى أعماق الذات القومية بحثا عن جذورها العميقـة التى يمكنها - اذا ما أضيفت الى عناصر التجديد - أن تكون لنا معينا على اجتياز المحنة .

ومن سمات هذه الفترة أن أحدا لا يستطيع أن يقف منها موقف المتفرج . فمسئولية الخروج من المحنة تقع على عاتق الجميع ، وليس فى وسع أحد أن يتنصل من هذه المسئولية ، مهما كان الميـدان الذى ينتمى اليه . ومن هنا كان يكفى أن يشير أحـد ، بنزاهة وصـدق واخـلاص ، الى بعض الأسباب الحقيقية للأزمة ، وبعض الوسائل الفعالة التى يستحيل بدونها الخروج منها ، حتى يجد استجابة من الجميع .

وهـذا ما يفسر لنا حقيقـة تبدو لنا غريبة كل الغرابة فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، وأعنى بها أن الشيخ امام احرز شهرته كلها بمعزل عن أجهزة الاعلام، وعلى نحو مستقل عنها . ففى هذا العصر الذى تكاد فيه أجهزة الاعلام تكون هى الوسيلة الوحيدة لنشر أية فكرة أو اذاعة شهرة أى فنان على نطاق جماهيرى واسع ، استطاع الشيخ امام أن يصـبح شخصية محبوبة ومعروفة ومشهورة بين فئات واسعة من الناس، بطريقة الاتصال الشخصى المباشر بالجماهير ، وحقق بذلك ما يمكن أن يعـد ضربا من الاعجـاز فى عصرنا الحالى . ولابد أن يكون فى فن هذا الرجل مغناطيسية غـير عادية لكى يمكنه أن يحقق انجـازا كهذا - مغناطيسـية تسـتطيع أن تنافس ما لدى الاذاعة والتليفزيون من قدرة على الانتشار وعلى دخول كل بيت وممارسة التأثير فى كل نفس . ولابد أن يكون هذا الفن ناطقا بلسان تلك الجموع الغفيرة من الناس، والا لما استطاع أن ينتشر بينها دون حاجة الى وساطة من الأجهزة العصرية ذات التأثير الشامل ..

على أننى اذا كنت قد تحدثت عن هذه الجاذبية الفريدة التى تربط الشيخ امام بسامعيه ، فان أبعد الأمور عن مقصدى أن أقول انه يداعب مشاعر سامعيه أو يعللهم بالأمانى الخيالية أو يتملق رغباتهم الدفينة أو يخلق لديهم رغبات مصطنعة — وهو ما يفعله معظم المشتغلين بالفن الغنائى فى بلادنا . انه ، على العكس من ذلك ، يصدم سامعيه ، ويؤنبهم ، ويوبخهم ، وينبههم الى كل ما هم فيه من غفلة وتهاون وتراخ . فانت حين تستمع اليه عن وعى وفهم ، يندر أن تكون حالتك النفسية هى حالة « الانبساط » و «الانسجام» التى قد يبعثها فيك غيره من الفنانين .. انه ، على العكس من ذلك ، يشعرك بالقلق وينزع عنك كل احساس بالراحة والاتكال والرضا بالحال . قد تحس أحيانا — أو على الأصح فى كثير من الأحيان — برغبة شديدة فى الضحك ، ولكنك حين تتساءل عن أى شىء تضحك ، وحين تفكر جيدا فى الكلمة الساخرة التى أثارت فيك هذا الضحك قد تجد انك تضحك فى حقيقة الأمر على نفسك : على غفلتك ، أو على تعاستك ، أو على أطماعك .

هذا الشعور بعدم الارتياح لا يسلم منه سامع لهذا الرجل . ولقد تراءى لى بعد سماعى له أول مرة، أن أولئك الذين يتعاطف معهم فى كل أغانيه — ذلك الفلاح الذى يصنع الثروة والعامل الذى بيده مفتاحها ، هم وحدهم الذين يستطيعون أن يمروا بتجربة سماعه دون أن يتنابهم الاحساس بانعدام الراحة ، ولكنى أدركت ، بعد استماعى له للمرة الثانية ، أنه حتى هؤلاء لا يسلمون من هذا الاحساس. بل ربما كانوا هم أشد الناس معاناة له كلما استمعوا اليه : فهو يثير كوامن صدورهم ، وينزع عنهم شعورا بالقناعة والاكتفاء ظل مترسبا فى نفوسهم ألوفا من السنين ، ويبعث فيهم وعيا بالعالم المحيط بهم يتجاوز أسوار تقاليدهم التى ظلت تخفى عنهم حقائق هذا العالم جيلا بعد جيل .

أما الباقون ، فليس لهم منه مهرب ، اذ أنهم أمامه منكشفون على حقيقتهم جميعا : الانتهازى ، البورجوازى ، المكافح المزيف ، الأفندى الشاطر ، تاجر الكلمات ، محترف الشعارات ، كلهم على مشرحة أغانيه ممددون بلا حول ولا قوة ، وقد بان منهم كل مستور ، وانكشف عنهم كل غطاء . وأغلب الظن عندى أن هذا هو سبب نفور كثير من أفراد هذه الطائفة منه، وهجومهم عليه . فبرغم أنهم يعللون هذا الهجوم بأسباب « فنية » أو « موسيقية » ، فانه فى حقيقة الأمر خوف من عملية « التعرية » الشاملة التى يقوم بها هذا الرجل البسيط الساخر ، الذى يتعقب عيوبهم واحدة تلو الأخرى ، وتخترق كلماته ذات المظهر الساذج جدران تبريراتهم وحواجز خداعهم الذاتى بسهولة عجيبة ، وكأنها أشعة فاحصة تكشف منك كل شىء حتى العظام ..

وانى لأذكر ، عن نفسى ، أننى فى طريق عودتى بالسيارة بعد سماعى اياه للمرة الأولى ، لم أستطع أن أكتم شعورا بالضيق ، بل بنوع من الخجل ، اذ وجدت نفسى مضطرا الى أن أقارن بين طريقتى هذه فى التنقل وبين أولئك الذين ينظرون الى راكبى المواصلات العادية « بطريقة مشروعة » على أنهم طبقة محسودة أولئك الذين يتهربون من « الكمسارى » فيعاملهم هو كأنه « نص عسكرى » . وما هذا الا مثل بسيط للهزة المقلقة التى يحدثها فى النفس كلام هذا الفنان الصريح . انه يرغمك على أن تراجع كثيرا من المسلمات التى لم تكن تحاول من قبل مناقشتها ، أو كنت تستبعدها بسرعة حالما تخطر ببالك ، ويدفعك الى أن تواجه هذه المسلمات ، سواء أكانت متعلقة بنفسك أم بالآخرين ، مواجهة صريحة لا تعرف المواربة ولا تترك مجالا لمحاولات الدفاع أو التهرب .

والأمر المؤكد أن شخصا كهذا لم يكن ليستطيع أن يواجه الآخرين بمثل هذا الصدق وهذه الجرأة لو لم يكن هو ذاته يفرض على نفسه فيما يحاول فيها ، بقدر المستطاع ، أن يتجنب ما ينتقد الآخرين

عليه . وبالفعل تدل الشواهد كلها على أن الرجل قد نجح الى حد بعيد فى مقاومة اغراءات النجاح التى كان يستطيع بسهولة أن يستغلها فى اكتساب ثروة طائلة ونفوذ واسع . فهو مازال متمسكا بمسكنه المتواضع فى قلب حى شعبى صميم ، واغلب الظن أن الأمر فى ذلك يرجع الى مزيج من الزهد والرغبة فى البقاء بالقرب من منبع فنه ومصدره ، وأعنى به الاحساس الدائم بنبض الناس .

بل ان بساطة أدائه قد تكون هى ذاتها تعبيرا عن هذا التمسك بمبادئه الأصيلة : ذلك لأن الأداء المعقد لابد أن يجر وراءه نوعا من الروح التجارية ، بقتضيه الانفاق على أجور العازفين وتأجير قاعات العرض ، الخ ومن هنا كانت بساطة الأداء واقتصاره على الحد الأدنى من العازفين هى ذاتها عامل يساعد على تأكيد استقلاله بفنه وترفعه على الابتذال التجارى لهذا الفن ..

والحق أن علاقة الشيخ امام بالمشتركين معه فى الأداء ليست علاقة فريدة فى الكم فحسب أعنى من حيث وجود أدنى عدد يمكن تصوره من القائمين بالأداء، بل انها علاقة فريدة فى نوعها أيضا ، فالمجموعة القليلة المحيطة به أشبه بالمريدين مع شيخ يحبونه ويجلونه ،وهم فى انكار ذواتهم مثل فريد فى بيئة الفنانين . وهذا ينطبق ، أول ما ينطبق ، على ذلك العدد القليل من الشعراء الشعبيين النوابغ ، الذين يعاونون من قدر هذا الفنان بكلماتهم المضيئة ، ولا يقدمونها اليه ابتغاء أجر أو شهرة ، بل تكفيهم تلك السعادة الغامرة التى يحسونها حين يرونها تردد فى نغم أصيل ،وتسرى على ألسنة أناس هم حقا أحوج الجميع الى ترديدها .

وأخيرا ، فلست أملك ، فى ختام مقالى هذا الا أن أتساءل : ما الذى ينبغى أن نفعله ازاء ظاهرة مثل الشيخ امام ؟ اننا حتى اليوم نسمع من يندبون الحظ العاثر الذى واجهه فنان أصيل مثل الشيخ سيد درويش ، وكيف أن المجتمع أهمله ولم يقدره حق قدره الا بعد مماته . وبرغم أن الشيخ امام يمثل ظاهرة فريدة لا ينبغى الربط بينها — آليا — وبين الشيخ سيد درويش ، لأن كلا منهما كان يعيش فى ظروف خاصة ، وكان يمارس فنه فى جو اجتماعى خاص يستحيل أن يفهم غناؤه بدونه ، فان المرء لا يملك الا أن يقارن بين هذين الفنانين فى أصالتهما التلقائية وفى تمسكهما بجذورهما الشعبية — وهو التمسك الذى وصل الى حد الاحتفاظ بلقب « الشيخ » فى كلتا الحالتين . واذن ، فها هو ذا سيد درويش آخر يعيش بيننا اليوم ، فماذا نحن به فاعلون ؟

من السهل أن يدعو المرء الى تكريم الدولة له واغداقها عليه ، لا سيما وان توسع وسائل الاعلام يجعل الاغداق أمرا ميسورا فى هذه الأيام . ولكنى أعتقد أن خير ما نستطيع أن نكرم به هذا الفنان ، هو أن ننشر أغانيه من ناحية ونحرص على عدم التطرف فى اغرائه بالعروض المادية من ناحية أخرى . ذلك لأن الاغراق فى هذه العروض كفيل بأن ينزع عنه أهم صفاته وأحبها الى النفوس : وأعنى بها حساسيته المرهفة لآلام الانسان العادى وتعاطفه معها . ولست أعنى بذلك أنه ينبغى أن يجوع لكى يظل بلبلا صداحا يستمتع به الآخرون ، بل ان ما أعنيه هو أن نتجنب ، فى حالته ، ذلك الاغداق والسخاء الذى يؤدى عند المنتفعين به ، فى ميدان الفن وفى غيره ، الى فقدان الحافز المعنوى نحو تحقيق النفع للآخرين ، ويحيلهم الى أصحاب مصالح لا هدف لهم الا المحافظة عليها .

وأحسب أن أقصى ما يتمناه فنان أصيل مثل الشيخ امام ، هو تلك المكافأة التى يتلقاها من سامعيه فى صورة اعجاب واستحسان ، وذلك الاحترام الذى ينبعث فى نفوسهم أمام هذا النموذج الحى للالتزام — بحرية كاملة — بالمشكلات التى تحس بها جموع الناس ، دون ضجة أو دعاية أو استغلال للعواطف أو ابتذال للانفعالات ..

رئيس التحرير

مفهوم الشعر الحر عند السياب

بمناسبة ذكراه الرابعة

حسن توفيق

> لو أردت أن أتمثل الشعر الحديث لما وجدت أقرب إلى صورته من الصورة التي انطبعت في ذهني للقديس يوحنا ، وقد افترست عينيه رؤياه وهو يبصر الخطايا السبع تطبق على العالم كأنها أخطبوط هائل . « بدر شاكر السياب »

هكذا كان الشاعر العراقي العظيم **بدر شاكر السياب** يتصور الشعر .. الشاعر عنده كاشف للحجب والأستار ، نافذ ببصيرته الى الأعماق الخبيئة التي لا تكشف عن نفسها الا لمن يتحمل المشاق الجسام ، وهذا أمر لا يقدر عليه ولا يصبر عليه - بطبيعة الحال - الا الفنان الجاد الأصيل .. ووفقا لهذا فان طبيعة مهمة الشاعر تتركز في تصوره للأشياء قبل أن تتبدى في صورها العادية المألوفة ، ومن خلال هذا يحاول الشاعر أن يرى العالم لا كما هو بالفعل وانما كما ينبغي أن يكون عليه ، بانيا - بهذه الطريقة - مدينته المثالية الفاضلة التي ليس لها نظير في عالم الواقع المألوف الذي يكتنفه الظلام ، وتقف في وجه تقدمه المعوقات .. مادية كانت أم معنوية . وبهذا تصبح رسالة الشاعر في الحياة رسالة ايجابية بناءة تشير الى النقائص بقصد تجاوزها سواء أجاءت هذه الاشارة بطريق مباشر يشوبه الانفعال، أو بطريق غير مباشر يغلب عليه التعقل .

ولقد استطاع بدر شاكر السياب أن يقوم برسالته - كشاعر - على أكمل وجه ، واستطاع أن ينتزع لنفسه مكانة مرموقة بين شعراء العربية أجمعين ، بفضل شاعريته الخلاقة الخصبة التي أذكتها وأنمتها ثقافته الضخمة النهمة . لكن علينا قبل أن نتعرض لثقافته أن نتحدث عن نشأته ، نتيجة تأثيرها الحي الملموس على هذه الثقافة ، وبالتالي على شعر شاعرنا الراحل .

نشأة الشاعر

شهد عام ١٩٢٦ ميلاد بدر شاكر السياب في قرية صغيرة تدعى



ب . ش . السياب

« جيكور » من أعمال قضاء أبى الخصيب فى جنوب العراق ، وبعد أن أتم الدراسة الابتدائية فى أبى الخصيب ، والتحضيرية فى مدينة البصرة عام ١٩٤٣ ، وهى الشهادة التى تعادل الثانوية العامة فى مصر ، انتقل الى بغداد حيث تخرج فى دار المعلمين العليا عام ١٩٤٨ حاصلا على ما يعادل شهادة الليسانس فى الأدب الانجليزى . التحق السياب بعد تخرجه بمهنة التدريس فى لواء الرمادى ، لكنه لم يلبث أن فصل من عمله نتيجة اشتراكه – فى ذلك الحين – فى الحزب الشيوعى العراقى الذى كان وقتها حزبا سريا لا سند له من القانون . تنقل الشاعر بعد فصله بين العديد من الأعمال ، ويذكر الشاعر العراقى **مؤيد العبد الواحد** ، أن السياب اشتغل ذواقة للتمور فى شركة للتمور العراقية فى البصرة ثم فى شركة نفط البصرة كمأمور مخزن فى شركة لتعبيد الطرق فى بغداد ، والتحق بعد ذلك بمديرية التجارة العامة فى بغداد ، لكنه فصل – فى هذه المرة – من قبل الشيوعيين فى عام ١٩٦١ وذلك بعد انفصاله عنهم انفصالا مدويا يذكرنا بانفصال الشاعر الانجليزى **ستيفن سبندر** عنهم ، حيث أصدر بالاشتراك مع بعض الشخصيات الأدبية الأخرى كتاب « الاله الذى هوى » – «The God that Failed» بعد فصل السياب من وظيفته قفل عائدا الى البصرة حيث استطاع – بمشقة – أن يعمل بمصلحة الموانىء العراقية ، لكن عمله الجديد لم يدم طويلا نتيجة مرضه الغريب الذى أقعده عن العمل ، فظل طريح الفراش فى مستشفى هذه المصلحة الى أن نفدت اجازاته المرضية ، فكان أن فصل ، واضطرته ظروفه

المعيشية المؤلمة الى أن يمدح عبد الكريم قاسم لكى يوفر له أسباب العلاج خارج العراق على نفقة الدولة ، كما تلقفه بعد ذلك أصحاب الاتجاهات المشبوهة فى الوطن العربى ، وأعنى بهم أعضاء مجلتى شعر وحوار البيروتيتين اللتين ثبت تمويل وكالة المخابرات المركزية الأمريكية لهما .. تلقفه هؤلاء مستغلين حاجته الملحة الى المال لكى يعالج به مما ابتلى به . ومن المؤسف حقا أن الجمعيات الأدبية المختلفة والكثيرين من مثقفى الوطن العربى الميسورى الحال ، لم يشغلوا أنفسهم بتوفير وسائل العلاج له من مرضه الغريب الذى قيل انه شلل بطىء . أخذ بدر السياب فى أخريات حياته يتنقل بين مستشفيات لندن وباريس وبيروت على نفقة أعضاء المجلتين المذكورتين الى أن تطوع حاكم الكويت بادخاله المستشفى الأميرى بالكويت ، لكن المرض الذى هد كيانه وضعضع معنوياته ، لم يمهله، حيث طوته دوامة الموت فى الرابع والعشرين من ديسمبر عام ١٩٦٤ ، راحلة به الى تلك الديار المجهولة التى لا يعرفها أحد ولم يعد من الراحلين اليها أحد .. ومضى بدر بعيدا عن « جيكور » التى خلد اسمها فى شعره ، كما خلد **ورديزورث** اسمه قريته « يارو » ..



اتساع أفق ثقافته

تتمثل ثقافة السياب الضخمة فى قراءاته الجادة العميقة اترائنا الشعرى فى أزهى عصوره ، وان تكن تركزت بالذات فى استيعاب عوالم شعرائنا الكبار .. **ابن الرومى والمتنبى وأبى العلاء المعرى وأبى تمام** الذى كان السياب يعده شعره المثالى . والحق أنه ـ **كما يقول سيمون جارجى** ـ يشبه أبا تمام فى قوة الذاكرة حتى ان ذاكرته المدهشة عبارة عن مجموعة حية

للشعر العربى من الجاهلية الى أحمد شوقى وعلى محمود طه . ومن ناحية أخرى نجد أن السياب قد تعمق فى دراسة أعلام الشعر الرومانسى الانجليزى **بيرون وشللى وكيتس** ، ولعل الدافع الذى حدا بالسياب الى الانتقال من قسم اللغة العربية الى قسم اللغة الانجليزية بعد السنة الثانية من دراسته فى دار المعلمين العليا .. أنه اراد أن يتنفس برئتين ، لا برئة واحدة ، ولهذا كان لزاما عليه أن يهضم التراث الشعرى لأمة أجنبية الى جانب هضمه للتراث العربى . انتقل الشاعر بعد ذلك الى دراسة أشعار معاصريه من الشعراء العالميين أمثال **ناظم حكمت وقد كان معجبا به بلا حدود** أثناء انضوائه تحت لواء الحزب الشيوعى العراقى ، **ولوى أراجون** وقد ترجم له السياب ديوانه الشهير « عيون الزا » **و ت . س . اليوت وستيفن سبندر ولوى ماكنيس وايديث ستويل** التى كان السياب شغوفا بشعرها متأثرا به تأثرا كبيرا ، كما يقول هو نفسه : « حين أراجع انتاجى الشعرى ، ولا سيما فى مرحلته الأخيرة ، أجد أثر هذين الشاعرين واضحا : فالطريقة التى أكتب بها أغلب قصائدى الآن هى مزيج من طريقة أبى تمام وطريقة ايديث ستويل : ادخال عنصر الثقافة ، والاستعانة بالأساطير والتاريخ والتضمين فى كتابة الشعر » . لكن السياب لم يكتف بقراءاته الشعرية بطبيعة الحال ، فقد عكف على دراسة الكتب الدينية المختلفة وبالذات : العهد القديم والانجيل والقرآن ، وتظهر بصمات هذه الكتب فى كثير من قصائده المتأخرة. كما تمثل شاعرنا الراحل الأساطير القديمة للشعوب القديمة ، ويمكن أن أقسم الأساطير التى كان السياب يستغلها فى شعره بصورة مطردة الى : أساطير أغريقية ، وأخرى بابلية ـ أشورية ، وثالثة عربية. فهو قد تحدث فى شعره عن أوليس وهيلانة وبرسفون وجانيميد وزيوس وبلوتو ، كما تحدث عن تموز وعشتروت ، الى جانب حديثه عن السندباد الذى يرد كثيرا فى شعره معبرا عن تطواف الانسان الحديث بفكره فى شتى آفاق عالمه المنكود دون أن يجنى شيئا يريح قلبه ، وقد كان السياب سباقا الى استغلال كثير من هذه الأساطير، لكن شاعرنا المصرى العظيم **صلاح عبد الصبور** سبقه الى استغلال أسطورة السندباد بالذات ، والفارق بين الشاعرين فى استغلال الأساطير ـ بوجه عام ـ هو أن الأول كان عادة يشير الى الأسطورة بتفاصيلها الصغيرة وشخصياتها المختلفة بأسمائها وألقابها ، أما الثانى فقد كان ـ وما يزال ـ ينفذ بروحه الشاعرة الى جو الأسطورة مستخرجا اياه دون أن يهتم بالتفاصيل أو ذكر أسماء الشخصيات الأسطورية . وقد حاول السياب كذلك أن يتزود من علوم الانسان بقدر ما يستطيع ، كما أنه استقى من منابع الفولكلور الشعبى العراقى بالذات حيث نشأ فى جنوب العراق كما ذكرت . ومن أمثلة ذلك استغلاله أغنية سليمة ـ وهى من الأغانى الشعبية العراقية ـ فى قصيدة « المومس العمياء » وأغنية « سلم على بطرف عينه وحاجبه » فى قصيدة « هرم المغنى » ، وأغنية « نجمة الصباح » التى يقول مطلعها :

يا ريتنى نجمة وأسقط على غطاك
وبحجة البردان أتلفلف وياك

فقد استغل السياب هذه الأغنية فى القصيدة الثانية « ليلة فى باريس » من قصائد « ليالى السهاد » وذلك بعد أن حورها ونقلها من العامية العراقية الى الفصحى :

.. وهو الأصيل وتلك دجلة
والنواتى الخفاف يرددون :

يا ليتنى نجم الصباح
آه لأسقط يا حبيبى اذ تنام على الغطاء
أعتل بالبرد : ارتجفت فلفنى، برد الهواء ..

ومن خلال بحث شاعرنا العراقى عن الحقيقة فى مطلع شبابه ، اندفع الى الايديولوجيات الفكرية المختلفة، يفحصها ويقلبها على أوجهها المتعددة الى أن اعتنق الماركسية عن اقتناع شخصى صادق ، والحق أننى لا أستطيع اغفال العامل الذاتى الذى دفع السياب الى اعتناق الماركسية عقيدة له ، فمن الواضح أن ظروفه المعيشية السيئة هى التى دفعته الى تبنى قضايا الطبقات الكادحة المستغلة ، بحيث صارت آلام فلاحى العراق وعماله انعكاسا لآلامه الشخصية الخالصة . فالشاعر يخاطب « سائلة سوداء » من المدمات حانا بحنقه ونقمته وهديره على تغيير الأوضاع الجائرة وتقويضها لكى تتحقق الأوضاع العادلة لجماهير الفقراء مع ملاحظة أن هذه القصيدة قد كتبها السياب قبل أن يتم العشرين من عمره وكان ذلك عام ١٩٤٥ . يقول الشاعر موجها خطابه الى « السائلة السوداء » ـ من ديوان أزهار ذابلة ـ :

يا من رأيت بحالها حالى
ورثيتها فرثيت آمالى
انا لمثلك فى مواطننا
نشقى وينعم كل محتال
ولى شبابك ما انتفعت به
وذوى ربيع شبابنا الحالى
ما بين مغتصب يجرعنا
كأس الهوان وقلبه خالى
وأخى ثراء لا تحركه
حسرات زراع وعمال

وقد واجه بدر شاكر السياب ـ بعد أن نفض يديه من الماركسية ـ سلسلة ممتدة من التقلبات القلقة التى كانت انعكاسا أمينا لنفسيته البالغة الحساسية ،

لكننا لم نتعرف بعد على نتاجه الشعرى الذى صور هذه النفسية ابلغ تصوير .

أعمال الشاعر

كان بدر شاكر السياب غزير العطاء بصورة مذهلة ، فلقد فاق عطاؤه الشعرى أى عطاء آخر قدمه أقرانه من شعراء جيله على الرغم من اختلاف مستوياتهم الفكرية والفنية نتيجة اختلاف الأطر الثقافية التى يندرجون تحتها من ناحية ، ونتيجة اختلاف أوضاعهم الطبقية التى تؤثر بالضرورة على نفسياتهم من ناحية أخرى . أصدر بدر خلال حياته التى لم تتجاوز ثمانية وثلاثين عاما نتاجا ضخما ضمنه دواوينه التى صدر أولها عام ١٩٤٧ وصدر آخرها عام ١٩٦٥ أى بعد وفاته بنحو عام تقريبا . ولقد صدرت هذه الدواوين على النحو التالى:

١ ـ « **أزهار ذابلة** » أصدره الشاعر عام ١٩٤٧ وطبع فى القاهرة بمقدمة للأستاذ رفائيل بطى ، وقد ضمنه قصيدته الحرة الأولى « هل كان حبا » وهى القصيدة التى نظمها عام ١٩٤٦ وبهذا يبدأ التاريخ الحقيقى لحركة الشعر الحر ، رغم ما تزعمه نازك الملائكة من أنها أول من كتبت الشعر الحر بقصيدتها « الكوليرا » فقد نظمت نازك قصيدتها هذه عام ١٩٤٧ أى بعد قصيدة السياب بطبيعة الحال.

٢ ـ « **أساطير** » ـ صدر عام ١٩٥٠ وطبع فى العراق متضمنا مقدمة بقلم الشاعر نفسه يشير فيها الى حركة الشعر الحر .

٣ ـ « **حفار القبور** » ـ قصيدة طويلة أصدرها الشاعر عام ١٩٥٢ .

٤ ـ « **المومس العمياء** » ـ قصيدة طويلة أصدرها الشاعر عام ١٩٥٤ .

٥ ـ « **الأسلحة والأطفال** » ـ قصيدة طويلة أصدرها الشاعر عام ١٩٥٥ .

٦ ـ « **انشودة المطر** » ـ صدر عام ١٩٦٠ وطبع فى بيروت عن دار مجلة « شعر » حيث فاز بجائزتها ، وهذا الديوان هو أضخم دواوين الشاعر على الأطلاق وأعظمها أثرا فى اثراء حركة الشعر الحر ، وقد اشتمل ضمن ما اشتمل عليه على القصائد الثلاث السابقة التى سبق للشاعر أن نشرها مستقلة .

٧ ـ «**المعبد الغريق**» ـ صدر عام ١٩٦٢ وطبع فى بيروت عن دار العلم للملايين ويشتمل على أوائل القصائد التى نظمها السياب عن مرضه .

٨ ـ « **منزل الأقنان** » ـ صدر عام ١٩٦٣ وطبع فى بيروت عن دار العلم للملايين ، وقصائد هذا الديوان كلها تتراوح بين الأمل فى الشفاء واليأس منه ، وقد جعل السياب نفسه فى قصائد عديدة منه « أيوب هذا العصر والأوان » على حد تعبير صلاح عبد الصبور .

٩ ـ « **شناشيل ابنة الجلبى** » ـ صدر بعد وفاة الشاعر بأيام وطبع فى بيرت عن دار العلم للملايين وتتجلى فى قصائده نسمات الصفاء النفسى نتيجة احساس الشاعر بدنو أجله ورضائه بهذا المصير رضاء تاما .

١٠ ـ « **اقبال** » ـ جمع قصائده الأستاذ ناجى علوش وذلك بعد وفاة الشاعر بنحو عام ، وطبع فى بيروت عن دار العلم للملايين متضمنا مقدمة بقلم ناجى علوش . والديوان قسمان : القسم الأول يشتمل على القصائد الأخيرة للسياب التى كتبها بعد صدور الشناشيل . والقسم الثانى : يشتمل على القصائد المبكرة جدا والتى لم ينشرها السياب ولم يشأ نشرها فى ديوانيه المبكرين لرداءة معظمها .

وهناك ديوانان آخران كان الشاعر يزمع على اصدارهما فى حياته ، لكنهما لم يصدرا . أولهما « **ديوان شعر ملؤه غزل** » ويبدو أن هذا الديوان كان مجرد محاولات أولية اختار السياب أجودها ونشرها ضمن ديوانه الأول « **أزهار ذابلة** ». وثانيهما « **زئير العاصفة** » وهو يتضمن قصائده النضالية وفق المفهوم الماركسى وكان الشاعر يلقى هذه القصائد مفرقة فى المظاهرات التى حدثت نتيجة الانتفاضة الشعبية التى قام بها أبناء الشعب

العربى فى العراق ضد حكومة صالح جبر العميلة حينما حاولت أن ترغمهم على قبول المعاهدة التى اتفقت بشأنها مع بريطانيا فى ذلك الوقت .. أعنى معاهدة بور تسموث ، وهذه الانتفاضة هى التى أطلق عليها اسم « الوثبة » وقد اعتقل السياب أثناء هذه الانتفاضة ، ويذكر الأستاذ **محمود العبطة** أن الشاعر الكلاسيكى العظيم **محمد مهدى الجواهرى** قد حيا السياب وقتها عندما « رآه مقيدا فى الحديد وبجانبه الشرطى يدفع به الى السجن ، فنظم قصيدة من عيون الشعر الكلاسيكى نشير الى بيت واحد منها » :

اطل مكشا فاتك عن قريب

ستنقص فى الضحايا أو تضيف

وقد ذكر الأستاذ العبطة أن هذه القصيدة نشرت كاملة فى **جريدة العصور ، لكننى حينما قرأتها** فى ديوان الجواهرى وجدتها قصيدة عامة بمعنى أنها لم تفرد للحديث عن نضال السياب .

دراسات عن الشاعر

ان أحدث دراسة يكرسها صاحبها لدراسة حياة بدر شاكر السياب ولتحليل شعره هى تلك الدراسة التى صدرت منذ وقت قريب بعنوان « بدر شاكر السياب والمذاهب الشعرية المعاصرة » **للدكتور محمد التونجى** .. وهى دراسة لا تضيف جديدا الى ما يعرفه المثقفون العاديون عن شاعرنا الراحل وشعره ، وقد اتبع المؤلف المنهج التقليدى فيها بأن قسم شعر السياب الى أغراض وموضوعات ، فهذا فصل يدرس فيه « الغرض الوطنى » ، وذاك يخصصه للاتجاه الاجتماعى ، وآخر يخصصه لغرض الشوق والحنين .. وهكذا .. والحق أن هذا المنهج منهج متخلف تماما عن روح هذا العصر .

واذا جاز أن نطبق هذا المنهج على الشعر الجاهلى بأن نقسمه الى أغراض مثل الوصف والمقدمة الطللية والهجاء والرثاء أو المديح أو ما شاكل ذلك ، فاننا لا نستطيع اطلاقا أن نطبقه على الشعر الحر الذى يكتبه أصحابه فى النصف الثانى من القرن العشرين ، والا لكان معنى هذا أننا نتصور أن القصيدة الحديثة امتداد مقلد لا أصالة فيه للقصيدة الجاهلية . والحق أن هذه الدراسة ينقصها الكثير لكى نستطيع أن نقول انها دراسة بحق ، فالمؤلف ـ مثلا ـ « لم يتيسر ـ له ـ الاطلاع على الديوانين الأولين » للسياب (راجع ص ٥١) وأعتقد أنه يحق لى أن أسأله : « كيف تستطيع اذن أن تدرس شعر الغزل وموقف السياب من المرأة ؟ هذا اذا علمت أن السياب لم يتغزل ولم يفرد قصائد أخرى للحديث عن موقفه من المرأة فى غير هذين الديوانين ، وهو نفسه يذكر ذلك حين يقول : « ويبدو هذا الأثر ـ أى أثر المرأة ـ واضحا فى ديوانى (أزهار ذابلة) و (أساطير) وان تكن المرأة قد خرجت من آفاقى الشعرية الآن » .

وفى هذه الدراسة عدد لا بأس به من الأحكام المبتسرة ، من أمثلة ذلك قول المؤلف (ص ١٦١) « ومن دواعى ظهور الشعر الحر : غليان عواطف الأدباء أمام نقص الدربة والتمرس فى الشعر العربى الأصيل » . اننى لو طبقت هذا الكلام على شعر السياب وحده الذى يدرسه المؤلف لأثبت له خطأ هذا الحكم وسذاجته ، فديوانا السياب المبكران منظومة قصائدهما وفق الشكل الكلاسيكى للقصيدة العربية وهو الذى يطلق عليه المؤلف اسم « الشعر الأصيل » كأن هناك نوعين من الشعر : شعر أصيل وآخر لا عهد للأصالة به !! ويقول المؤلف أيضا « ان فكرة الشعر الحر تميل الى الانحدار والتقهقر دون أن تتقدم أو على الأقل تثبت على ما بدأت به » (راجع ص ١٦٢) ولن أناقش المؤلف فى هذا الحكم المبتسر ، وانما سأكتفى بسؤاله عن أصحاب حركة الشعر الحر .. فى جيل السياب .. وفى الجيل التالى . هناك ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ شعراء أثبتوا جدارتهم وأضافوا وما زالوا يضيفون الى القصيدة العربية .. هناك شعراء أمثال **عبد الوهاب البياتى وسعدى يوسف وبلند الحيدرى وكاظم جواد** فى العراق ، وهناك أمثال **صلاح عبد الصبور وأحمد ع . حجازى وأمل دنقل وكمال عمار ومهران السيد وابراهيم أبو سنة وبدر توفيق وفتحى سعيد** فى مصر ، وهناك غيرهم كثيرون فى أنحاء الوطن العربى .. فهل قرأت لهم يا سيدى

الدكتور المؤلف ؟! لا أظن .. والا فكيف يصدر منك هذا الحكم المبتسر اذا كنت قد عرفت هؤلاء الشعراء ؟!! واذا تركنا جانبا الأحكام المبتسرة التى يطلقها المؤلف كيفما اتفق ، لوجدناه يأخذ كثيرا من الآراء والتعليلات من دارسى السياب ويبثها فى ثنايا دراسته ، ففى صفحة (٤٦) يعرض آراء الدكتور **عز الدين اسماعيل** فى علاقة الشاعر بالتراث وهى الآراء التى سجلها الدكتور عز فى كتابه القيم « الشعر العربى المعاصر : قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية » ، وفى صفحة (١٥٨) يأخذ من نازك الملائكة تحليلها لأوزان الشعر الحر ، الذى أثبته فى كتابها « قضايا الشعر المعاصر » .. الخ .. الخ . والمؤلف – بعد هذا كله – لا ينسى أن يقول فى خاتمة كتابه فيما يشبه صيحة الظفر وبنبرة كلها استعلاء : « ولقد كانت المراجع لحياة هذا الشاعر ضئيلة وضحلة ، سطحية ونادرة ، لا تتعدى الصفيحات أو المقالة العادية » .. والحق أن هذا الكلام ان دل على شىء فانما يدل على عدم المام المؤلف بالحياة الأدبية المعاصرة ، فهناك ثلاث دراسات عن حياة بدر شاكر السياب وعن شعره صدرت قبل دراسة الدكتور التونجى . أولى هذه الدراسات تلك الدراسة القيمة التى أصدرها الأستاذ محمود العبطة عام ١٩٦٥ بعنوان « **بدر شاكر السياب والحركة الشعرية الجديدة فى العراق** » وهى تشتمل على معلومات وافية عن حياة السياب فى صورة انطباعات ، تحتاج – بالطبع – الى التحليل العلمى كما أنها تفرد فصلا هاما للحديث عن المناخ الشعرى فى العراق ، وهذا الفصل – فى رأيى – يفيد الدارسين فى تتبع الحركة الشعرية فى العراق ، بحيث يصبح تقييم شعر السياب – فى ضوئها – تقييما علميا يتسم بالموضوعية . أما الدراسة الثانية فهى بعنوان « **بدر شاكر السياب .. الرجل والشاعر** » أصدرها الأستاذ سيمون جارجى عن منشورات « أضواء » عام ١٩٦٦ ، وتتضمن هذه الدراسة مجموعة مقالات مختلفة تلقى أضواء من زوايا مختلفة على حياة السياب وشعره ، وقد نشرت هذه المقالات من قبل فى الجرائد والمجلات العربية ، ولهذا فانه كان ينبغى – وفقا للأمانة العلمية – أن يذكر صاحب الدراسة مصادر هذه المقالات بدلا من أن يذكر أنها « تحقيق مع شعراء وأدباء عرفوه » موحيا لقارئه بأنه قد استكتب أصحاب هذه المقالات خصيصا ، لكن هذه الدراسة تتضمن صورا فوتوغرافية لقصيدتين من شعر السياب كتبهما بخطه بالاضافة الى مجموعة من الرسائل الخاصة كان السياب يرسلها الى



سيمون جارجى ، والدراسة الثالثة عن شاعرنا وشعره هى دراسة الأستاذ عبد الجبار داود البصرى التى أصدرها عام ١٩٦٦ بعنوان « **بدر شاكر السياب رائد الشعر الحر** » ويذكر المؤلف فى مقدمته أنه قد اختصر هذه الدراسة بناء على طلب وزارة الثقافة والارشاد العراقية والتى تولت طبعها ، وهى — بشكلها الحالى — دراسة سريعة ، لكنها تدل على أن صاحبها قد قرأ السياب قراءة عميقة . وأسلج ما فى هذه الدراسة أن صاحبها يعرف الشعر الحر بقوله : « الشعر الحر هو الذى نظمه **السياب** فى دواوينه أساطير وأنشودة المطر والمعبد الغريق .. الشعر الحر هو هذا الذى نظمه **صلاح عبد الصبور** فى ديوانه الناس فى بلادى وأقول لكم .. الشعر الحر هو هذا الذى نظمه **محيى الدين فارس وجيلى عبد الرحمن وعبد الوهاب البياتى وسعدى يوسف وغيرهم** » (راجع صفحة ٤٩) فهذا التعريف تعوزه الدقة وهو ليس جامعا مانعا — كما يقول المناطقة — ليس جامعا لأنه بداهة — لا يجمع الشعراء الذى يكتبون الشعر الحر فى اطاره ، وليس مانعا لأن دواوين الشعراء الدين ذكرهم المؤلف فى تعريفه تشتمل على قصائد من الشعر العمودى الى جانب اشتمالها على القصائد الحرة ، لكن هذا لا يقلل — بطبيعة الحال — من شأن هذه الدراسة .

المنهج الذى اتبعه

اذا كنت قد اعترضت على منهج أحدث دراسة صدرت عن السياب ، فمن حق المهتمين بأمر هذا الشاعر الكبير أن أحدثهم — ولو بايجاز عن المنهج الصحيح فى تقديرى على الأقل لدراسة هذا الشاعر الذى علينا أن نقسم شعره من زاوية المضمون الى ثلاثة مراحل .

المرحلة الأولى : هى المرحلة الرومانسية الأولى ويمثلها ديوانا « أزهار ذابلة » و « أساطير » .

المرحلة الثانية : هى المرحلة الواقعية ، ويمكن أن نقسمها الى قسمين : الأول : الواقعية الماركسية ، والثانى : الفترة التموزية نسبة الى تموز اله الخصب عند البابليين . ويمثل هذه المرحلة القصائد النضالية التى لم يجمعها الشاعر فى ديوان ، الى جانب ديوان « أنشودة المطر » الضخم .

المرحلة الثالثة : هى مرحلة الارتداد الى الرومانسية بما تحمله من بحث عن الخلاص الفردى ولقد اتضحت هذه المرحلة فى أعقاب اشتداد وطأة المرض على الشاعر .. وتمثل هذه المرحلة دواوين « المعبد الغريق » و « منزل الأقنان » و « شناشيل ابنة الجلبى » وقصائد القسم الأول من « اقبال » . وفى قصائد هذه الدواوين نجد السياب يتطلع الى الموت كملاذ أخير يستجير به من آلامه وعذاباته بحيث يمكن أن نسميه : شاعر الموت .

حسن توفيق



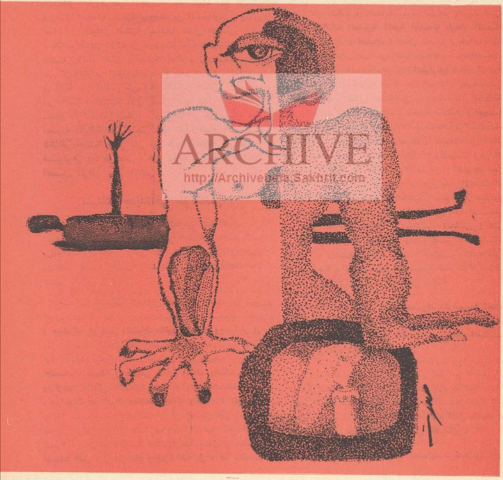
مشكلات النظرية في علم النفس

بقلم :
س . ل . روبنشتين
عرض وتحليل
شوقى جلال

كثيرا ما يرد الباحثون السبب فيما يعانيه علم النفس من قصور ، وتخلفه عن علوم الطبيعة من حيث الدقة والضبط الى أحد سببين أو الى كليهما مجتمعين : **الأول أنه علم حديث العهد ، والثانى أنه علم انسانى يتناول بالدراسة ظاهرة يشق على الانسان أن يخضعها لتجاربه المعملية ويكشف عن قوانينها** . ولكن الأستاذ **س . ل . روبنشتين** صاحب هذا البحث واستاذ علم النفس السوفيتى يقرر بادىء ذى بدء أن أى مبحث جديد فى أى مجال من مجالات المعرفة يكتسب منه حقه فى الوجود كعلم اذا ما توافرت له القدرة على أن يفرد لنفسه سلسلة من الظواهر التى تنشأ وتنمو وتعمل وفقا لقوانين ذاتية خاصة بها . **والكشف عن هذه القوانين هو المهمة الأساسية لأى نظرية بما فى ذلك النظرية فى علم النفس** . فأى نظرية من النظريات ترتكز على مفهوم معين لتحديد الظواهر أو لحتميتها وخلاصة هذا المفهوم أن العلل الخارجية تؤثر من خلال الظروف الباطنية للظاهرة . **ومعنى هذا على وجه الدقة والتحديد أن العلاقة بين الروابط الخارجية والباطنية هى التى تشكل أساس كل الظواهر بما فى ذلك الظواهر العقلية .**

وثمة محاولات عديدة كانت تهدف الى ربط مفهوم الحتمية بالمفهوم الميكانيكى لحركة النقطة فى المكان ، وهو المفهوم الذى كان سائدا فى القرنين ١٧ ، ١٨ . ويقضى هذا المفهوم بأن العلة دافع خارجى ، وهى التى تحدد المعلول الذى ينتج عنها فى جسم آخر أو ظاهرة أخرى . **فالعلة ينتج عنها دائما ذات المعلول** . بيد أن هذا المبدأ عاجز عن أن يقدم لنا تفسيرا وافيا للحياة العضوية ، ناهيك عن الظواهر العقلية . ذلك لأن المعلول هنا ، الناتج عن مؤثر خارجى ، انما يتوقف على الحالة الباطنية للجسم الذى تؤثر فيه العلة ، وهو ما يجب أن يوضع

موضع الاعتبار فى دراستنا ، **والمدرسة السلوكية أصدق مثل لاتجاه يطبق المفهوم الميكانيكى على دراسة السلوك . فهى تختزل السلوك** الى « منبه – استجابة » . وتقتنع هذه المدرسة بتحديد مجموعات أو أنماط من الأفعال ترتبط بها مجموعات أو أنماط أخرى من ردود الأفعال اختيرت بطريقة وصفية . والاقتصار على وصف الترابطات الخارجية بين المنبه والاستجابة هو عين ما يبتغيه منهج البحث البرجماتى أو الوضعى فى صورته العامة ، **وهو المنهج الذى تتخذ منه السلوكية منطلقا لها** . وهذا المسار لن يؤدى بنا الى الكشف عن القوانين الفعلية أو الباطنية للظاهرة العقلية . ولقد أفادت الاتجاهات المثالية فى علم النفس ، القائلة بعدم التحدد أو اللاحتمية ، من مفهوم الحتمية الميكانيكى فائدة كبيرة وسبيلنا للتغلب على مفهوم الحتمية الميكانيكى وتقويض دعائم مذهب عدم التحدد هو أن نؤكد أهمية الظروف الباطنية وارتباطاتها بالظروف الخارجية ، **أى أن نرسى دعائم حتمية علمية جديدة** . ونظرية بافلوف خير مثال لمفهوم الحتمية فى صورتها الجديدة وتطبيقها فى ميدان الفسيولوجيا وبخاصة النشاط العصبى الراقى . وقد استطاع بافلوف أن يبدع نظريته عن النشاط العصبى الراقى لأنه لم يقتصر على دراسة طبيعة العلاقات الخارجية التى تربط بين الكائن الحى وبيئته ودور المخ هنا ، بل عنى كذلك بدراسة



القوانين الباطنية لنشاط المخ ، التى تتوسط العلاقات الخارجية التى تؤثر على الكائن الحى وارجاعاته .

ومشكلة علم النفس هى الكشف عن صيغة جديدة لنفس هذه المبادىء الفلسفية التى ترتكز عليها نظرية النشاط العصبى الراقى ، ولكن حسب الصورة النوعية التى تتجلى بها فى علم النفس . ووجود مبادىء مشتركة بين علم النشاط العصبى الراقى وعلم النفس هو القاعدة التى يمكن الركون اليها بحيث « يتلاءم » علم النفس ونظرية النشاط العصبى الراقى ويلتحم بها دون أن يضر ذلك بنوعية أى من العلمين .

وحين نطبق مفهوم « **الفعل المنعكس** » على النشاط العقلى فاننا نعنى بذلك أن النشاط العقلى هو نشاط استجابى مشروط من الخارج ، انه نشاط لمخ الانسان فى شكل استجابة شرطية مشروطة من الخارج . ومعنى هذا أن الظواهر العقلية يحددها تفاعل الانسان كذات فاعلة مع العالم الموضوعى . ويرتكز هذا المفهوم على المبدأ الفلسفى العام القائل بوحدة الأضداد ، وهو مبدأ يصدق على كل الظواهر الطبيعية ويتنوع بقدر تنوعها . لذا يلزم فى اقامة علم النفس على ذلك الأساس العلمى أن نهتدى الى الصورة النوعية التى يتجلى فيها هذا المبدأ والتى تتطابق مع الظواهر العقلية . **وسبيلنا الى حل مشكلة هذه الصورة النوعية التى يتجلى فيها المبدأ العام بالنسبة للظواهر العقلية يرتكز على فهم طبيعة العلاقة بين ما هو فسيولوجى وما هو عقلى ، أى العلاقة بين نظرية النشاط العصبى الراقى وعلم النفس .**

مشكلات جديدة فى علم النفس

مع تطور عملية النشاط الانعكاسى للمخ ظهرت الى الوجود ظواهر جديدة هى الظواهر العقلية ـ الاحساسات والمدركات .. الخ . وأدى هذا بطبيعة الحال الى ظهور مشكلات جديدة للبحث والدراسة ـ هى مشكلات علم النفس .

بيد أن النشاط الانعكاسى للحاء المخ هو فى نفس الوقت نشاط عصبى (فسيولوجى) ونشاط عقلى **(حيث أنه هو نفس النشاط منظور اليه من وجه آخر).** ومن ثم فاننا نتناول هذا النشاط بالدراسة من ناحيتين أولا كنشاط عصبى تحدده القوانين الفسيولوجية لدينامیكا **الأعصاب (متمثلة فى عمليتى الاثارة والكف وانتشارهما وتركزهما والتأثير المتبادل بينهما)** وثانيا كنشاط عقلى **(من حيث هو ادراك وملاحظة وتذكر وتفكير .. الخ)** . وهكذا يتحدد موضوع دراسة كل من العلمين على ضوء تحديد ظواهر الواقع طبقا لعلاقاتها النوعية وخصائصها المميزة . فالواقع بالنسبة للفسيولوجيا يتمثل فى مجموعة **المنبهات التى تؤثر على المخ واجهزة التحليل ، أما بالنسبة** لعلم النفس فهو موضوعات المعرفة والسلوك ، وهى موضوعات يتفاعل معها الانسان من حيث هو ذات .

كان الواقع فى البداية مجرد عمليات وأشياء ؛ ومع **ظهور الكائنات العضوية الحية أصبحت ظواهر العالم** المادى **(الاشياء والعمليات)** تشكل منبهات تربطها بالكائنات الحية التى تؤثر عليها ارتباطات متبادلة . ويحدث هذا التفاعل على مستوى وجودى **(انطولوجى)** دون أن يرقى الى المستوى العرفانى ؛ أى **لا** يكون ثمة ذات وموضوع بالمعنى الدقيق لهذين المصطلحين . وعندما تؤثر المنبهات على الكائنات الحية التى تتمتع بأجهزة استقبال **(أجهزة تحليل وأعضاء حسية)** تظهر الاحساسات فى النشاط الاستجابى لهذه الكائنات . وقد تكون المنبهات التى تنعكس فى الاحساس مجرد اشارات للسلوك . ولكنها ترقى الى مستوى الموضوع مع الانتقال من الاحساس ، الذى هو مجرد اشارة للسلوك ، الى الارجاع ؛ أى حين يكون الاحساس والادراك صورة للموضوع أو الظاهرة . ومع ظهور صورة الموضوع بالمعنى العرفانى لهذا المصطلح يبدأ الشعور أو الوعى Consciousness بمعناه الحقيقى **(كشىء متمايز عن العقل فى عمومه)** . وهنا يصبح الاحساس شعورا ، والمنبهات موضوعات . ومفهوم المنبه مقولة فسيولوجية ، أما مفهوم الموضوع فانه مقولة عرفانية سيكولوجية وليس لنا أن نرده الى سابقه .

ويعنى علم النفس وعلم المعرفة بدراسة العلاقة بالموضوع . بيد أن علم المعرفة يتخذ من هذه العلاقة ذاتها موضوعا لدراسته ؛ أما علم النفس فانه يتناول العملية العقلية فى هذه العلاقة بالموضوع .

وتبدأ المهام النوعية لعلم النفس كعلم مع الانتقال الى دراسة النشاط العقلى البشرى الذى يقوم به المخ . وعلم النفس أو دراسة النشاط العقلى هو أحد العلوم التى تتخذ من الانسان موضوعا لها . **انه العلم الذى يكشف عن القوانين التى تحكم النشاط العقلى للانسان .**

وثمة قضيتان أساسيتان تحددان طريقتنا فى تناول

علم النفس البشرى ومكان هذا العلم بين نسق العلوم : **أولهما** مفهوم الظواهر العقلية فى عمومها من حيث هى نتاج **تطور العالم المادى ، وثانيهما مفهوم علم النفس البشرى** بقسماته النوعية من حيث هو دراسة عن طبيعة الانسان كنتاج تاريخى تحدده الظروف الاجتماعية .

وحيث أن النشاط العقلى نشاط يقوم به المخ ، فانه يخضع لكل قوانين ديناميكا الاعصاب . ويستحيل علينا ان نفسر الظواهر العقلية بدون هذه القوانين . ومن ثم فليس لنا أن نضع البحث السيكولوجى فى تعارض مع الدراسة الفسيولوجية لديناميكا الاعصاب أو أن نعزله عنها . **وفى** نفس الوقت فان ناتج الديناميات العصبية أو محصلتها من الظواهر العقلية الجديدة هو الذى يحدد المستوى الجديد للبحث السيكولوجى ، وهو البحث الذى تظهر فيه العمليات التى درستها النظرية الفسيولوجية للنشاط العصبى الراقى فى صورة كيفية جديدة لها نوعيتها الخاصة وعلاقاتها الجوهرية المتميزة . فالظاهرة الفسيولوجية تختلف عن الظاهرة السيكولوجية ، وان كانت هذه تخضع لذات العملية الفسيولوجية أو لا تنفصل عنها . **ولا يمكن للقوانين السيكولوجية أن تطابق القوانين الفسيولوجية نتيجة استخدامنا للاصطلاحات الفسيولوجية فى القوانين السيكولوجية** . فضلا عن ان الاصطلاحات الفسيولوجية غير كافية للتعبير عن العلاقات التى تكشف عنها القوانين السيكولوجية . لذلك نقول ان الظواهر العقلية هى صورة نوعية جديدة تتبدى فيها القوانين الفسيولوجية للديناميات العصبية . **وهذه النوعية الجديدة تعبر عنها قوانين علم النفس** . بمعنى آخر ان الظواهر العقلية تظل ظواهر عقلية لها نوعيتها ، وان كانت فى نفس الوقت صورة لعمليات تتبدى فيها القوانين الفسيولوجية ؛ تماما مثلما تظل الظواهر الفسيولوجية ظواهر فسيولوجية وان كانت تتبدى فيها قوانين الكيمياء الحيوية . فالقوانين الدنيا تظل متضمنة فى المجالات العليا ولكن من حيث هى عامل ثانوى لا يحدد نوعيتها . معنى هذا أن ثمة ارتباطا بين ماهو« **أدنى**» وما هو « **أرقى** » ؛ وان كان ماهو أرقى يتضمن أكثر القوانين عمومية ، وهى القوانين التى تحكم ماهو أدنى ، ولكن له قوانينه النوعية التى تحدد الخصائص النوعية للظواهر فى طورها الأرقى . **من هنا فان قوانين النشاط العصبى الراقى تسهم كثيرا فى تفسير النشاط العقلى ، الا أنها لا تستوعب كل قوانين النشاط العقلى ، كما أنها ليست هى القوانين التى تحدد خصائصه النوعية ، أى ليست هى قوانين علم النفس .**

ويكشف هذا المفهوم عن تهافت عدد من الصياغات المتداولة . **وأولها تلك الصياغة التى ترى أن العقلى والفسيولوجى وجهان متآزران ومتوازيان لعملية واحدة .** ويكمن الخطأ هنا فى أن هذه الصياغة تخفى المسار الارتقائى للعلاقة بين ماهو أولى وماهو مشتق منه . انها ترى « **الأوجه** » المختلفة للظواهر ولا ترى الترابط المتدرج بينها.

وثانيها تلك القضية التى تقرر أن الخصائص الفسيولوجية والسيكولوجية « **مكونات** » متوالية للخاصية التى يسبغها علم النفس على الظواهر العقلية ، بينما تقتصر الفسيولوجيا على الخاصية النوعية (**الخاصيةالفسيولوجية لهذه المكونات**) . والمضمون النظرى لهذه القضية يعبر عن المفهوم القديم لعلم النفس الفسيولوجى ، وهو مفهوم ميكانيكى مثالى . والصيغة **الثالثة** تقرر أن القوانين الفسيولوجية للديناميات العصبية تنطبق فقط على الاساس **المادى** للظواهر العقلية ، **أما القوانين** السيكولوجية فانها تنطبق على الظواهر العقلية التى تشكل « **بناء فوقيا** » يرتكز على القاعدة الفسيولوجية المادية . وهى صيغة مضللة وخطيرة لأنها تكشف عن ثنائية واضحة حين تمزق كل رابطة بين ما هو فسيولوجى وما هو عقلى ومن ثم تسلمنا للمفهوم الميكانيكى المثالى .

مناهج البحث السيكولوجى

ماهى اذن الصورة التى يجب أن تكون عليها بنية البحث السيكولوجى ومناهجه ؟

العامل الحاسم فى تحديد هذه الصورة هو المفهوم النظرى القائل بأن « **العلل الخارجية تؤثر من خلال الظروف الباطنية**» . وهذا هو سبيلنا للكشف عن القوانين العقلية . ونقطة الضعف الرئيسية فى النظرية النفسية هى على وجه الدقة أن علم النفس لم ينهج بوعى هذا النهج فى أبحاثه . مثال ذلك دراسة التعلم أو اكتساب المعرفة والمهارات . فالدراسة هنا دراسة وصفية فقط لمراحل التعلم وشروطه ، اذ تقتصر على وصف الظروف الخارجية وأثرها الظاهرى . بيد أن الخطورة تكمن فى أن تنحصر الدراسة فى نطاق المشاكل التربوية دون أن تتعداها الى مستوى البحث السيكولوجى بمعناه الصحيح . ولكى نبلغ هذا المستوى يتعين علينا أن نوضح فى يقين معنى التعلم سيكولوجيا ، أى أن نكشف عن المحتوىالسيكولوجى الباطنى أو العمليات المنتظمة الباطنية والمقننة التى تدور داخل تفكير التلميذ ، والتى ينتج عنها التعلم . **فاكتساب المعرفة من الناحية السيكولوجية هو تفكير يحدث فى ظل ظروف التعلم ومراحله الخارجية** . وينطوى التفكير على عدد من العمليات الباطنية ، وهى التحليل والتركيب والتجريد والتعميم . أى أن البحث السيكولوجى يستلزم دراسة العمليات التى تحدث باطنيا وتؤدى الى الانتقال من « **الحدث الخارجى** » الى « **الحدث الباطنى** » .

يظهر التفكير مباشرة فى صورة عمليات متعددة ومتباينة . ويلزم أن نولى كل منها دراسة خاصة وتفسرها واضعين فى الاعتبار نوعيتها . وحتى نخلص من ذلك الى نظرية عامة واحدة عن التفكير يصبح لزاما أن تحدث كل العمليات النوعية ، وهى محتفظة بكل خصائصها المميزة مثل عمليات التحليل والتركيب والتعميم والتجريد ، فى

ظروف مختلفة وعلى مستويات متعددة وموضوعات متباينة. وتعد كل هذه « عوامل أو عناصر مشتركة » للتفكير فى صوره المتعددة ، وهى التى تمكننا من أن نعطى التفكير تفسيرا عاما . **ان التحليل والتركيب ، والعمليتين المشتقتين منهما ، أى التعميم والتجريد ، كلها مفاهيم لازمة للنظرية العامة للتفكير . لذلك يصبح ضروريا أن نتعقب كلا منها فى دراستنا للتفكير .**

ان ما نقصده فى علم النفس من تحديد الخصائص المميزة لأى نشاط عقلى هو أن نبين أن هذا النشاط شيء مشتق من نشاط عمليات التحليل والتركيب ... الخ . وعمليات التحليل والتركيب والتعميم تأخذ بدورها أشكالا متباينة ، وتتولد عنها نتائج شتى ؛ ويتوقف هذا على نسق التفكير المجسد الذى تتبدى فيه . والارتباطات المقننة بين التحليل والتركيب ومشتقاتهما – **التعميم والتجريد** – تؤلف فيما بينها العمليات المنتظمة الباطنية الأساسية للتفكير .

ومهمة البحث السيكولوجى هى الكشف عن هذه العمليات المنتظمة الباطنية ، والتى تستوعب كل ماهو لازم لتفسيرها . والتفكير ، مثله كمثل اى نشاط بشرى ، لابد لنا أن نفهمه على أساس العلاقات الخارجية التى تتشكل داخل الانسان فى عملية تعلم واكتساب المعرفة التى تراكمت على يد البشرية وارتباطها بالمهام التى تواجه الانسان خلال مسار الحياة الاجتماعية .. الخ . **ولكن بدون الكشف عن العمليات المنتظمة الباطنية والارتباطات الباطنية التى تنعكس خلالها هذه العلاقات الخارجية ، يصبح من المستحيل علينا أن نفهم التفكير البشرى ، أو حتى أن نفسر هذه العلاقات فى انتظامها .**

وليس ثمة طريقان لبناء نظرية فى علم النفس ؛ أحدهما يرتكز على ارتباطات التفكير الباطنية ، وآخر يعنى بالعلاقات الخارجية للتفكير متجها منها الى الموضوع . وانما ثمة طريق واحد ، وواحد فقط ، يتعين على البحث السيكولوجى أن يسلكه لبناء نظرية صحيحة عن التفكير . **وخطوات هذا الطريق هى دراسة العلاقات الخارجية القائمة بين التفكير والموضوع ، والمهام التى تواجهه فى هذه الحالات ، والكشف عن القوانين الباطنية للتفكير ، وفهم هذه العلاقات ذاتها فى انتظامها عن طريق تبيان مسار العلاقات الخارجية خلال هذه القوانين الباطنية فى التفكير.**

واذا اقتصرنا على القوانين الباطنية للتعميم سيكون من المستحيل علينا أن نحدد ما الذى سيكون موضوعا للتعميم ووفقا لأى مبدأ أساسى سيكون ذلك موضوعا للتعميم اذ أنه يتوقف على القسمات الخاصة للموضوعات والعلاقات الخارجية التى ستتكون بين الذات والموضوع . كما أنه بدون العمليات المنتظمة الباطنية سيكون مستحيلا أن نفهم كيف **سيحدث** التعميم وما هى حصيلته . **والسبيل الوحيد لكى تظهر العلاقات الخارجية كشىء منتظم هو الكشف عن العلاقات الباطنية أو انتظامها .**

هذه هى القضية الأساسية التى تتعلق بالنظرية فى علم النفس . اذ يلزم أن نعبر عن الظواهر الحيوية بمفاهيم سيكولوجية ، وأن نفرد الوجه الذى يؤلف الموضوع النوعى للبحث السيكولوجى . ويلزم أن نعبر عن التكامل بينهما ، واعتماد كل منهما على الآخر ، عن طريق العمليات السيكولوجية الباطنية المنتظمة . كما يلزم أن نسير على هذا النهج لنفهم على نحو سيكولوجى العمليات المنتظمة للعلاقات الخارجية الأولية التى تربط بين الانسان والعالم الموضوعى وغيره من البشر ؛ أى علاقة الخبرة الاجتماعية ونسق المعرفة المكتسبة من خلال عمليات التعلم ... الخ .

محتوى النظرية السيكولوجية

لقد فرغنا الآن من تحديد بنية النظرية السيكولوجية. والسؤال الآن : **ماهو محتواها ؟** نرى لزاما علينا الآن أن نحدد على الأقل القسمات الرئيسية لهذه النظرية .

ان لب نسق السيكولوجيا هو العقلى من حيث هو عملية أو نشاط . ونعنى **بالعقلى من حيث هو نشاط ، العملية العقلية** أو جماع **العمليات التى تشبع بعض المطالب الحيوية** للانسان **وتتجه صوب هدف محدد يرتبط بشكل ما باشباع هذه المطالب** . ومن ثم فالسؤال ينصب على نشاط الانسان أو الذات أو الشخصية ، وليس قاصرا على مجرد نشاط عضو ، ما حتى لو كان هو المخ . ومثل هذا النشاط قد يكون على سبيل المثال ادراكا جماليا أو تفكيرا ، طالما أنه يشبع المطالب الجمالية أو العرفانية عند الانسان، ويتجه صوب هذا الهدف . وتتضمن الدراسة أيضا دراسة الشعور من حيث هو عملية تحقق للعالم .

والدراسة الواعية للعقلى كعملية أو نشاط من شأنها أن تلغى المفهوم الوظيفى فى علم النفس ، وهو مفهوم مثالى تجريدى . ذلك لأن ما يسمى بعلم النفس الوظيفى يحيل « **الوظائف** » التى هى عمليات عقلية الى قوى فاعلة عقلية ؛ ومن ثم يكون الفاعل ، أو الذات بوجه عام ، ليس هو الانسان بل الشعور أو التفكير أو الروح . ويتحول الشعور الى مسرح تظهر عليه هذه القوى الفاعلة وتتداخل مع بعضها خارجيا ، وهو ما تذهب اليه الفلسفة المثالية .

ان بناء سيكولوجيا علمية يستلزم الغاء هذه « **القوى الفاعلة** » والكشف عن العمليات المنتظمة للنشاط العقلى وأوجهها المختلفة التى تختفى وراء هذه القوى الفاعلة الوهمية .

لناخذ التخيل كمثال لذلك . يرى علم النفس الوظيفى أن التخيل قوة فاعلة من نوع خاص ، ومن خصائصها المميزة العمليات المنتظمة لتحويل النشاط الانعكاسى . بيد أن أى عملية من عمليات التأمل انما تقوم بها ذات لموضوع ما على

أساس التحليل والتركيب والتجريد والتعميم ، كما انها ليست بالضرورة محاكاة ميكانيكية للموضوع ، **بل هى تحول حسى أو عقلى لصورة الموضوع .** اذ تبرز هنا الى المقدمة بعض جوانب الموضوع ، وتكف جوانب أخرى نتيجة لعملية التأثير العكسى بفعل المنبهات القوية . ومن ثم فانها «**تحجب**» وتتلاشى وتبرز صورة الموضوع وتتشكل وتتحول فى نفس عملية الادراك الحسى . ويتوقف ذلك على طبيعة العلاقة بين الذات وموضوع التأمل . و « **التخيل** » أو عملية تحول صورة الموضوع ، يمثل جانبا هاما للغاية لأى عملية من عمليات الانعكاس الحسى للواقع . ثم انه يتحول من عملية لا ارادية ، كما كان ظاهرا من قبل ، الى ما يسمى بعملية ارادية ، أى عملية منظمة بطريقة واعية وفقا لمقصد محدد ، وتنتقل من مستوى الادراك الحسى الى مستوى التصور الذهنى . **ومهمة البحث العلمى هنا هى دراسة العمليات المنتظمة العامة والنوعية لعملية التحول هذه وهى العمليات التى تشكل وجها من أوجه العملية العامة لتأمل الانسان العقلى للعالم .** والقول بأن التخيل قوة فاعلة ولا شىء آخر عبث لا طائل تحته يصرفنا عن بحث الخصائص النوعية والعمليات المنتظمة .



ان مفهوم الوظيفة مثله مثل مفهوم النشاط والعملية ، اذ يعبر عن فهم معين لتحديد العمليات العقلية . فمفهوم الوظيفة يحدد كل العملية من الداخل فقط . **ويفسر علم النفس المورفولوجى النشاط العقلى كوظيفة للمخ على أنه وظيفة النسيج الخلوى تحددها البنية المورفولوجية لهذا النسيج .** ومعنى مفهوم الوظيفة فى علم النفس الوظيفى المثالى تحديد العملية العقلية عن طريق خصائص « **القوة الفاعلة** » المناظرة لها ، أى من الداخل دون النظر الى العالم الخارجى . ونحن حين نؤكد دور « **الشروط** » الباطنية للتفكير فى دراستنا للعملية العقلية فاننا نخلق الظروف الضرورية للانتقال مما يسمى بعلم النفس الوظيفى الى سيكولوجيا الشخصية . فليس التفكير هو الذى يفكر وانما الانسان « والانسان – وليس تفكيره – هو موضوع التفكير » . **فكل عملية عقلية تدخل ضمن تفاعل الانسان مع العالم وتسهم فى تنظيم أفعاله وسلوكه ؛ وكل ظاهرة عقلية انما هى فى وقت واحد انعكاس للوجود وحلقة فى تنظيم السلوك وتصرفات البشر .** ومن ثم فان ما يبدو لنا فى ظاهره على انه انتباه أو ارادة ، حسب النظرة الوظيفية ، انما هو فى واقع الأمر الوجه المنظم للنشاط العقلى عند الانسان .

ومن هنا لا يقتصر البحث السيكولوجى على النشاط العقلى بل يمتد الى السلوك أو النشاط العملى للانسان من أجل تغيير الطبيعة واعادة تنظيم المجتمع ، وان كانت الدراسة النفسية تنصب على المحتوى النفسى للسلوك ودوافعه بحيث يتم فى تطابق واتساق مع الظروف الموضوعية التى يتم فى ظلها السلوك والتى تنعكس فى احساس الانسان وادراكه وشعوره .

ان أى عملية عقلية أو نشاط عقلى يمثل دائما رابطة بين ذات وموضوع . والنشاط العقلى يبرز الى المقدمة الصورة ، أو ما يصور الواقع الموضوعى انعكاسيا . والبحث السيكولوجى لا يفيد شيئا من الصورة منعزلة عن النشاط أو العملية العقلية ؛ كما أنها لا يمكن أن تكون خارج عملية ما . بيد أنها فى ظروف معينة تبدو للذات وكأنها خارج أى عملية طالما أن الذات لا يمكنها أن تتحقق من هذه العملية التى تتكون فيها الصورة . ومن ثم تصبح مهمة البحث السيكولوجى الكشف عن العملية عن طريق تغيير الظروف التى تتم فيها عملية الادراك الحسى ، وظروف تكوين النشاط المناظر لها . وعلى هذا فان موضوع البحث السيكولوجى هو الصورة فى ارتباطها الوثيق الذى لا ينفصم بالنشاط العقلى . **أى لابد للبحث السيكولوجى أن يضع فى اعتباره دائما أن ثمة ذاتا وعالما موضوعيا يمثلان كلا واحدا ؛ أى أن يبحث الرابطة بين النشاط العقلى للانسان والخصائص العقلية .**

وتعد مسألة الرابطة بين النشاط العقلى للانسان والخصائص العقلية احدى المسائل الهامة التى تواجه النظرية فى علم النفس . وفهم هذه الرابطة هو السبيل الوحيد لفهم كيفية تشكل الخصائص العقلية . ولن يتيسر لعلم النفس أن يسهم فى القضية الكبرى التى تواجهنا ، **وهى التعليم وتشكيل الملكات** ، الا اذا توصل الى رأى صواب فى هذه المسألة . بيد أن نظرية الملكات او الخصائص العقلية للشخصية وسماتها السيكولوجية لا تزال حتى الآن أكثر موضوعات البحث السيكولوجى قصورا . **ويبرز هنا ، أكثر مما يبرز فى أى مجال آخر ، دور السيكولوجيا المورفولوجية كاتجاه علمى كاذب . اذ يقتصر على ماهو عقلى ويربط بصورة مباشرة بين الملكات والبنية المورفولوجية للمخ دون النظر الى ديناميات النشاط الانعكاسى .**

والمفهوم الانعكاسى للنشاط العقلى لا يصدق فقط على العمليات العقلية بل يصدق كذلك على الخصائص العقلية . فالخاصية العقلية هى قدرة الذات ، تحت ظروف معينة ، على الاستجابة بنشاط عقلى محدد لمؤثرات معممة بصورة محددة . وتطبيق المفهوم الانعكاسى على الخصائص العقلية سيؤدى بالضرورة الى التحام نظرية الخصائص العقلية بنظرية العمليات العقلية .

والمألوف حسب وجهة النظر التقليدية اعتبار خصائص الشخصية أو ملكاتها بالنسبة لأنماط النشاط المهنى كالموسيقى مثلا مسألة فردية تميز فردا عن آخر . بيد أن دراسة خصائص التفرد أو التميز يجب الا تنفصل عن **دراسة الخصائص الجبلية أو التكوينية الأولية المشتركة** بين جميع البشر ، والا فاننا سنجد أنفسنا نسير فى طريق مسدود محفوف بالغيبيات . **والمنهج البديل لذلك هو دراسة كل الخصائص البشرية على ضوء الروابط المتبادلة بينها ، وأن نضع فى اعتبارنا « الخصائص » التكوينية المشتركة بين الناس .** ومن هذه الخصائص الحساسية بشتى صورها ومستوياتها . والحساسية ليست قيمة تتناسب تناسبا عكسيا مع عتبة الاحساس ، بل هى أولا وقبل كل شىء قدرة على الاستجابة عن طريق الاحساسات والمدركات لمنبهات محددة وتحت ظروف موضوعية محددة . وترتكز على مجموعة متلاحمة من الروابط الشرطية وغير الشرطية . اذ أن أى نشاط حسى معقد مثل الادراك البصرى للنسب المكانية وعلاقات الأشياء يعمل كوحدة واحدة وكل متكامل متضمنا مكونات الأفعال المنعكسة غير الشرطية ومكونات الأفعال المنعكسة الشرطية التى اكتسبها الفرد خلال حياته فى العملية المتعلقة بهذا النشاط . وخلال هذا يتكيف **« العضو الوظيفى »** أو الجهاز الوظيفى ليصبح ملائما لأداء هذه الوظيفة .

ثمة مسألة أخيرة يجب اضافتها وهى أن السمات العقلية للشخص **(أو الشخصية)** لا يمكن النظر اليها باعتبارها مجرد مجموعة من الخصائص تعبر كل منها بمفردها عن نفسها عن طريق استجابة نوعية لمنبه ما . اذ أن هذا يعنى تفتيت تكامل الشخصية ، وينتهى بنا الى مفهوم ميكانيكى زائف قوامه أن كل حدث يؤثر على الانسان يحدد نتيجته مستقلا عن الموقف الدينامى الذى يتم فيه هذا الحدث ، وهو الموقف الذى تحدده مؤثرات أخرى . لذلك فان من أخطر المهام التى تواجه علم النفس ، الكشف عن العمليات المنتظمة الباطنية للارتباطات الدينامية التى من خلالها تنكسر داخل الانسان الاحداث التى تؤثر عليه على نحو ما ينكسر شعاع الضوء فى الماء .

شوقى جلال

> إن مشكلات العلوم المادية أبسط بكثير إذا قورنت بمشكلات سلوك الجماعات الإنسانية . أ. هاجن

في نظرية التغيير الاجتماعي

تأليف :
ايفريت هاجن
عرض :
مختار الجمال

مؤلف الكتاب هو البرفسور ايفريت هاجن أستاذ الاقتصاد بمركز الدراسات الدولية التابع لمعهد التكنولوجيا بماسوشيت بالولايات المتحدة . وقد خطرت له فكرة هذه الدراسة الهامة (٥٥٧ صفحة) عندما كان المؤلف يعمل مستشارا اقتصاديا لحكومة بورما ، وتساءل : لماذا تحقق بعض المجتمعات التقدم التكنولوجي أسرع من غيرها ، ووجد ان الاختلاف فى العقبات الاقتصادية والنقص فى المعلومات او فى التدريب ليست هى السبب أو الأسباب الوحيدة ولهذا فكر فى الاختلافات فى السلوك الانسانى . .فى الشخصية وتكوينها وفى الظروف الاجتماعية المؤثرة فيها . وأدى امعان الفكر هذا الى نظريته التى يعرضها فى هذا الكتاب ، والتى شملت مسحا للقومية وللتجديد وللنمو الاجتماعى



ولسيكولوجية الافراد ولآثار الاستعماريين المدمرة على المجتمعات التى استعمروها .

التغيير الاجتماعى فى العالم

ويقول المؤلف ان العالم يمر بتغيير اجتماعى سريع .. وعلماء الاجتماع بالرغم من انهم يطلقون اسماء على بعض المظاهر – مثل القومية والخروج على التقاليد وثورة الآمال العريضة ، الا انهم لا يعرفون الا القليل عن القوى التى تسبب عملية التغيير وتتحكم فى مجراها . وربما يرجع ذلك الى ان عملية التغيير عملية معقدة جدا . بل ان مشكلات العلوم المادية ابسط بكثير اذا قورنت بمشكلات سلوك الجماعات الانسانية . كما يرجع ذلك الى ان العلوم الاجتماعية حديثة جدا ولا يزيد عمرها عن ١٢٠ سنة فقط .

وحتى نفهم العلاقات الانسانية المتشابكة لابد ان ندرس التغيير الاجتماعى ولهذا فان المؤلف يقدم لنا دراسة للانتقال من الدولة التقليدية الى التقدم التكنولوجى المستمركمدخل لنظرية عامة للتغيير الاجتماعى . وبوجه عام ففى بلاد تضم حوالى ٣٠ فى المائة من سكان العالم وتنتج



حوالى ٨٠ فى المائة من دخل العالم ، تبدو عملية التقدم التكنولوجى ثابتة الاركان حتى انه يمكن التنبؤ بالارتفاع السريع المستمر فى القدرة على الانتاج فى المستقبل . وفى بلاد تضم ٣٤ فى المائة من سكان العالم يحدث تقدم تكنولوجى سريع الى حد ما . ومن المعقول ان نفترض ان هذا التقدم مستمر .

ما هو التقدم التكنولوجى

ويتساءل المؤلف : ما هو هذا التقدم التكنولوجى الذى يتسبب فى ارتفاع الدخل ؟ انه يتكون من خطوتين أساسيتين : اكتشاف المعرفة الجديدة التى تجعل من الممكن احداث زيادة فى انتاج السلع والخدمات فى كل وحدة من وحدات العمل ورأس المال والمواد المستخدمة فى الانتاج ، واستخدام هذه المعرفة فى العمليات الانتاجية ، وهى تشمل العملية الكاملة للابتكار – ابتداء من التقدم فى العلوم البحتة الى تطبيقها فى الهندسة وتطبيقها فى الانتاج . وهى تشمل أيضا – داخل نطاق الوسائل – التقدم العلمى والفنى الى جانب ابتكار اشكال جديدة من التنظيم أو وسائل من الاجراءات التى تجعل المجتمع اكثر قدرة على الانتاج.

ويركز المؤلف على أهمية الافكار الجديدة بالنسبة لعملية النمو الاقتصادى وزيادة الدخل فيقول أن الدخل قد يرتفع نتيجة لتكوين رأس المال ، أى انتاج أدوات اضافية لاستخدامها فى الانتاج ، حتى فى غياب التقدم التكنولوجى . ولكن اذا كان تكوين رأس المال يشتمل فقط على انتاج الأدوات المعروفة من قبل ، ولا يضم افكارا جديدة ، فان الزيادة فى الدخل ستتوقف بالتدريج . فالاستمرار فى زيادة الدخل – أى الاستمرار فى عملية النمو الاقتصادى – لا يمكن أن يتم الا بالتحسن المستمر فى الأساليب أو المنتجات ، وليس هناك طريق آخر . ولكن هذا الطريق يخلب اللب ويؤدى الى آفاق رحبة . ان المجتمع الذى لا تتغير فيه التكنولوجيا ، لا تتغير فيه أيضا العناصر الأخرى فى حضارته . والنقص فى التقدم المطرد فى الأساليب الفنية من خصائص جميع المجتمعات التقليدية ، فيما عدا تلك الفترات التى تقوم فيها قوى التغيير بتمزيق المجتمعات التقليدية . وعندئذ يصبح التغيير التكنولوجى واضحا قبل التغيير الاجتماعى والسياسى وقد يحدث العكس أيضا .

ضرورة الخلق والابتكار

ويرى المؤلف أن احدى خصائص النمو الاقتصادى تتمثل فى ضرورة الابتكار والخلق . فالابتكار هو جوهر التقدم التكنولوجى ، وبدونه يتوقف التقدم عند حد معين . وقد يقال ان الاقتصاديات المتخلفة تستطيع ان تقلد التقدم الذى حدث فى الدول المتقدمة دون حاجة الى الخلق . ولكن هذا غير صحيح ، فلابد من وجود درجة هائلة من الابتكار الخلاق حتى يتحقق التقدم التكنولوجى فى أى مجتمع تقليدى اليوم . وذلك لسببين فنيين بالاضافة الى الأسباب الحضارية والاجتماعية . والسبب الأول هو أن مجرد تقليد الأساليب المتقدمة مستحيل بسبب اختلاف القوى العاملة . ففى الغرب نجد أفراد الشعب متعلمين وقادرين على قراءة التعليمات وعلى فهم كيفية ادارة الآلات ومن ثم صيانتها ، ولاسيما انهم عاشوا فى مدنية ميكانيكية . ونجد بينهم عددا كبيرا على درجات متفاوتة من التدريب فى المعرفة والأساليب الهندسية والعلمية والمالية والادارية – وقد حصلوا على عناصر هذه المعرفة بلا وعى من العالم المحيط بهم ، كما حصلوا عليها من التعليم المنتظم . ولهذا فلابد من تكييف الأساليب الغربية بحيث تناسب المجتمعات النامية . والسبب الثانى هو أن تطبيق الأساليب الغربية – بالرغم من أنها تكون أحيانا ضرورية لبعض أنواع الانتاج – الا انها

قد لا تصلح للاقتصاد المتخلف ككل . فالأساليب الغربية تستخدم كثيرا من الاجهزة الانتاجية مثل الآلات والمبانى والطرق والخزانات والمواصلات ، وقد تم انشاء كل ذلك فى مدى ١٥٠ عاما — ولهذا فان المخترعين الغربيين يتجهون الىابتكار أساليب تقوم على استخدام رأس مال أكبر وعدد عمال أقل ، بعكس المجتمعات المتخلفة .

وبهذا يخلص المؤلف الى ان التغييرات فى الهيكل الاجتماعى التقليدى — وهى ضرورية للنمو الاقتصادى — لا يمكن ان تتم الا اذا كان هناك قدر كبير من عملية الخلق تكرس لجعل هذه التغييرات مقبولة ، أو اذا وجد توتر اجتماعى وضغوط اجتماعية قوية بحيث تفرض التغيير حتى لو كان مؤلما .

وينتقل المؤلف الى أهميةالتغيير فى الشخصيات الذى يرى أنه أمر ضرورى لأحداث التغيير الاجتماعى فيقول انه يوجد نوعان من الشخصيات : شخصية ابتكارية وشخصية استبدادية . والابتكار يتضمن خطوتين : الوصول الى تصور عقلى جديد ، ثم تحويله الى عمل أو الى شكل مادى . وفى الابتكار التكنولوجى قد تتضمن الخطوة الثانية مجرد التصميم أو اعادة تنظيم بعض مواد الأجهزة المادية ، أو قد تتضمن تنظيم جماعة من البشر بحيث تحمل مفهوما جديدا . أما العملية الأولى وحدها ، فأبرز مثال لها عالم الرياضيات الذى يحل المشكلة عقليا دون عمل واضح ، فهو يقتصر على تدوين افكاره على الورق . أما فى الابتكار الفنى فان تطبيق الفكرة هو جوهر العملية . ولا يمكن لأى فرد أن يبتكر فى جو لا يجد فيه متعة فى العمل . ولهذا — فانه بالاضافة الى القدرة على الخلق — فمن الضرورى توفر الظروف الملائمة للعمل فى ميدان معين ، حتى يمكن ان يتحقق الابتكار فى هذا الميدان .

ويتحدث المؤلف عن أسباب انعدام روح الخلق عند الفرد فى المجتمع التقليدى فيقول ان مثل هذا الفرد ينظر الى العالم كمكان تعسفى، وليس كمكان خاضع للتحليل ، وعملياته غير الواعية ليست خلاقة ، وهو يقيم علاقاته مع زملائه على أساس السلطة ، وهو يتجنب القلق الذى يتسبب من مواجهة المواقف التى لا تحل فى العالم المادى عن طريق الاعتماد على حكم السلطة . وبالنسبة لشخصية الفرد ، فان اختياره الواعى لعمل معين ، وكذلك انجذابه غير الواعى لعمل آخر لأنه يناسب حاجاته وقيمه التى يؤمن بها ، انما يتوقف على عدد من العوامل الخارجية من بينها حالة المعرفة العلمية والفنية وحجم الأسواق وحجم الادخارات المتاحة للاستثمار . وكلما كانت هذه الظروف مواتية ادى التغيير فى الشخصية الى حدوث التقدم التكنولوجى المستمر .

الاستعمار والتخلف الاقتصادى

ويحلل المؤلف بعد ذلك ردود الأفعال السيكولوجية التى احدثها الاستعمار والتى ادى استمرارها الى اعاقة النمو الاقتصادى . فقد تسبب الحكم الاستعمارى بوجه عام فى انتشار روح التقهقر ، التى ربما تكون أحيانا مرحلة فى طريق تكوين الروح الخلاقة . ولكن الضغوط القاسية على الفرد ، والتى نتجت عن الموقف الاستعمارى قد ادت بكثير من الأفراد الى رد فعل متطرف من الشعور الدينى . وحدثت كثير من مظاهر الهستيرية الجماعية ونتج عن كل ذلك تعلق شديد بالقيم العادية للنمو الاقتصادى .

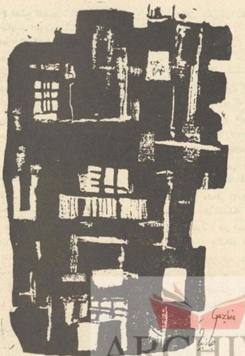
ويقول المؤلف ان الحكم الاستعمارى قد خلق ضغوط سيكولوجية شديدة على الشعوب المغلوبة على أمرها ، ليس نتيجة للاجراءات التى اتبعها المستعمرون فحسب تنفيذا لسياسة متعمدة ، ولكن أيضا بسبب طبيعة الاداريين المستعمرين وما يمثله وجودهم فى الفترة الاستعمارية .

فهم أولا قد جاءوا دون ان يرغب فى مجيئهم أحد ، واعادوا تشكيل الأجهزة السياسية التقليدية حتى يسيطروا عليها ، وذلك لمنع الطرق التقليدية للزعامة من أن تصبح أجهزة لتنظيم المقاومة لحكمهم . وفى حالات كثيرة كان المستعمرون يجدون من الضرورى أن يتدخلوا بالقوةالمادية وبالتهديد بالقوة حتى ينفذوا اغراضهم ، وكان ذلك يتم على حساب المجتمع .

ولقد كان من المستحيل سيكولوجيا على الطبقة المتميزة من الأوربيين أن تعيش فى مجتمع يعتبرها دخيلة غير مرغوب فيها ، الا اذا اقتنعت نفسها بأنها متفوقة علىالشعب المقهور . أى أنها تريد كبت الشعور بالذنب لأنها معتدية . ولقد كان على المستعمرين أن يؤكدوا لأنفسهم أن حضارتهم هى الأرقى ، على افتراض أن الوراثة البيولوجية قد جعلتهم أشخاصا متفوقين . وهذا هو التبرير الذى يحاول به أى مجتمع أن يكبت شعوره بالذنب من غزو أى مجتمع آخر والسيطرة عليه .

ولهذا صدم الغربيون فى بلد بعد آخر عندما صوتت الشعوب بعد الحرب العالمية الثانية — من أجل الاستقلال بشكل ساحق ، كما ازدادت صدمتهم عندما رأوا الجماهير تستخدم العنف لتعبر عن حقدها وغضبها عندما اتيحت لها الفرصة للتعبير عن هذه المشاعر .

مختار الجمال



فننا التشكيلى ... إلى أين ؟

● لم تستطع حركة الفنون التشكيلية فى مصر حتى الآن أن تكون لنفسها شخصية متميزة منفردة تضيف قسمة محددة الى حركة هذا الفن فى العالم المعاصر والحديث .

● لماذا ؟ . لأن الفنان التشكيلى العربى فى مصر مازال ينقصه الموقف الفلسفى المتعمق والمرتبط بالفكر والوجدان معا وفى وحدة واطار متلاحم .

كمال الجويلى

ظلت حركة الفنون التشكيلية في مصر طوال ما يزيد على خمسين عاما أو أكثر قليلا هي عمر بدايتها المعاصرة ، بين مد وجزر ٠٠ تنشط أحيانا ثم تفتر أو يصيبها الركود أحيانا أخرى ٠٠ تتقدم خطوة أو تتراجع خطوة أو خطوتين ٠٠ وترتبط فى أكثر الأحيان بتقليد روتينى موسمى نشأ مع حركة الصالون فى فصل الشتاء ٠٠٠ ولكنها لم تستطع فى نهاية الأمر - وحتى الآن - **أن تكون لنفسها شخصية متميزة متفردة تضيف قسمة محددة الى حركة هذا الفن فى العالم المعاصر والحديث ٠٠٠**

وربما لا يكون هذا عيبا فى الفنانين أنفسهم كأفراد ، فأغلب الظن أنه يرتبط بالظروف والمؤثرات الاجتماعية والتاريخية المحيطة أكثر من ارتباطه بأى أمر آخر ٠٠

مواقف ونزعات

فقد انقسمت هذه الحركة الى **مواقف ونزعات** ٠٠ أحدها يسارع الى التأثر أو المحاكاة لكل صيحة أو لكل جديد فى الغرب الأوربى ٠٠ وفريق يسارع الى استنباط التراث المحلى القديم **مرة أخرى من جديد** ٠٠ وبعضهم يلتزم بالواقعية من خلال موقف فكرى ٠٠ وآخرون ينظرون الى الخلق الفنى وعملياته على أنها مجرد الهام وموهبة تدور فى الاطار الرومانسى ٠٠٠

ولكن كل هذه المواقف والاتجاهات والمحاولات لم تستطع أن تشكل خلافات ذات جذور فى الأرض التى تتحرك فوقها ٠٠ ولم تستطع أن تسهم بايجابية أو تضيف سمة أو قسمة جديدة بحق الى مسار الحركات الفنية فى العالم المعاصر ٠٠

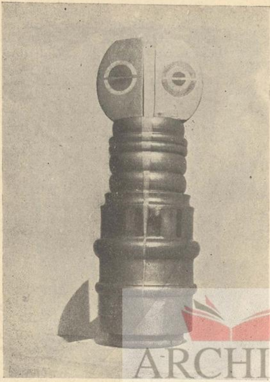
لماذا ٠٠ هل لأن الفنان التشكيلي العربى فى مصر مازال ينقصه الموقف الفلسفى المتعمق والمرتبط بالفكر والوجدان معا وفى وحدة واطار متلاحم ٠٠ ؟ **ربما كان الأمر كذلك** ٠٠ وربما كانت الهوة الزمنية السحيقة بين تراثنا الرائع القديم وارتباطه بفلسفة روحية وحضارية - أو فلسفات - وتعبيره عنها بالتحام عضوى وثيق ٠٠ ربما كانت هذه الهوة الحادة العميقة بينه وبين الفنان المعاصر المحلى الذى يحاول أن يجمع أشتات فلسفات متباينة أو يختار بينها ، وحيرته وقلقه ٠٠ ربما كان هذا سببا آخر فى أن ننظر من حولنا وعلى أرضنا فلا نجد جذورا نبتت أو امتدت لتلك الحركة **التى مازالت تقوم على الانفعال والانطباع** والتأثر العابر أو شبه العابر والارتجال ٠٠

ولقد أساء فن الصالون فى بداية هذه الحركة من العشرينات الى الخمسينات من هذا القرن الى تكوينها ، بل طبع هذا التكوين ودمغه وقيد حركته ومساره ، وجعله عاجزا عن أن يضرب فى جذور مجتمعه ، يحاول أن ينشىء لنفسه مسارا أصيلا يحمل نبضا حقيقيا غير متهافت وغير متطلع بمثالية الى ثمار قدرات وابداعات الآخرين فى أطراف أخرى بعيدة من هذا العالم الذى أصبح الاتصال فيه يكاد لا يتجاوز غمضة العين ٠٠٠

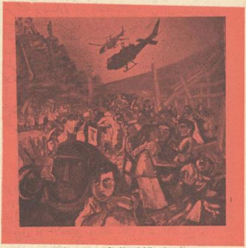
من هنا نستطيع ان نحكم على موسم الفنون التشكيلية لعام ٦٨ كامتداد لمواسم الفن فى الأعوام القريبة وغير القريبة السابقة ٠٠

موسم ٦٨ ٠٠

فى بداية الستينات كان مظهر أو شعار الواقعية يمتد ويلقى بظله على ساحة المعارض والانتاج الفنى ٠٠ لكنه كان شكلا خارجيا ونكاد نقول سطحيا بحثا للواقعية بمفهومها العميق أو الأصيل ، فقد كان أكثر السعى وراء الشكل الواقعى أكثر من المضمون الفكرى والفلسفى للواقعية ٠٠



« صمود »
للفنان ر . مصطفى



العدوان للفنان الواقعى م . الرزاز

وفى الأعوام العشرة الأخيرة أخذ **المفهـــوم** الجمالى البحت وغير الموضوعى لمدارس الفن يمتد فوق قشرة سطحية ملساء ومصقولة ولا تتحمل أن تنبت لها جذور تأخذ امتدادا آخر ..

كثيرون من التشكيليين مع مفاهيمهم المتناقضة حاولوا معايشة الحركات الفنية سواء فى الشرق المعاصر أو الغرب ، وكأنما يعايشون – أو يحاولون – مشاكل وقضايا أرض بعيدة **فلم يستطيعوا أن يتحركوا فى غير سراب** ، وفى رؤى غامضـــة أو قاصرة محدودة لأبعاد القضايا الفلســـفية والمشاكل التى يواجهها الفنان هناك سواء كان فى الشرق أو الغرب ..

وآخرون حـــاولوا الافلات من تلك الدوائر المفرغة بأن يلتمسوا النجاة فى رحـــاب التراث القديم على أرضنا .. لكنهم تناولوه أو نظروا اليه

من خلال السطح الخارجي له ‎..‏ **أو عبادته واعتباره مثلا أعلى يستلهم فقط ولا يمكن الوصول الى مدارجه ومستواه ..**

ونعود الى الموسم الأخير والمواسم القريبة السابقة فنجد موجة التأثر الذى يصل الى حد محاولة المحاكاة قد امتدت الى سائر المعارض .. ونجد الفنان يردد كلاما عن العصر وفلسفة العصر، متهافتا، وكأنما هو يغمض عينيه ليستشعر بان هذا الكلام انما يصدر عن وجدانه حقيقة وعن واقعه حقيقة .. ويرفض مواجهة نفسه وذاته بواقعية حقيقية صادقة .. لا يدرك الدائرة الواهمة التى يدور فى اسارها ..

الواقعية وواقع الحياة

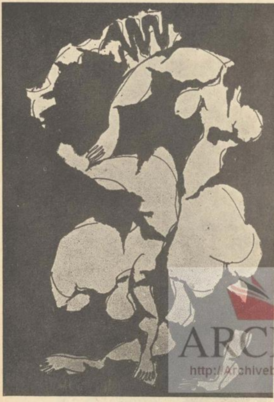
مشكلتنا أن الفنان الذى يأخذ الاطار الواقعى لأعماله لا يندمج فى واقع الحياة وفى واقع مجتمعه بالفعل ..

وأن الفنان الذى يربط نفسه وأعماله بالاطار التجريدى أو شبه التجريدى لا يعيش فلسفة اطاره بالفعل، بل يستحضر ـ أو يحاول ـ تلك النظرة الفنية حين يتناول عملية الانتاج معتمدا على ما وصل اليه من مهارة تكنيكية ـ حرفية ـ فقط، لا تنبثق فى مكوناتها من أعمال الوجدان ..

باختصار .. **لم يصل الفنان التشكيلى فى بلدنا الى فلسفة متبلورة ورؤية شاملة متكاملة الى الواقع المحيط به والى الوجود** .. هو يعيش مرحله انتقال تهتز فيها الرؤية أو على الاقل لا تتضح ... والمشكلة تتضاعف وتتعقد فى ميدان الفنون التشكيلية أكثر من غيره من الميادين لأن الانسان هو المادة الأساسية التى تشكل انتاجه سواء كان هذا التشكيل مباشرا أو غير مباشر .. سواء كان رمزا أو ايحاء أو عنصر الهام ..

والظاهرة الملحوظة أنه كلما زار بلدا خارجيا وعايش ولو لأيام تطورات فنونه، عاد مترسما خطوات فنانيها .. فالذين شهدوا أحدث صيحات الفن الأمريكى مثلا سواء كانت ما يطلق عليه « **الأوب آرت** » أو « **البوب آرت** » أو كانت منهجا من مناهج التجريد، استقوا أحد هذه المنابع وعادوا وقد تجمدوا عليه، واعتبروه الطريق الوحيد للتعبير عن روح العصر ..

يحدث هذا دون ادراك واع عميق للأسس والقواعد والجذور والدوافع الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والنفسية التى أنشأت اتجاها من هذه الاتجاهات، والبيئة أو الفئة التى تشجعه وترعاه وتحس به، سواء بهدف أصيل أو مصطنع ..



عارية للفنان الطليعى أ . ف سليم

لم ينبع شيء من أرضنا فى هذا الميدان حتى الآن شيء او اتجاه يحمل بذور الأصالة وخيوط الارتباط بالوجدان العربى المصرى ..

قال لى صديق فنان فلسطينى : **اننى أحس بأن كل ما قدمته رغم الاخلاص العميق مجرد رموز فكرية نظرية باردة لما أتصوره من كفاح أبناء الوطن الفلسطينى العربى وفدائييه** .. لكن اذا تحركت والتحمت بهذا النضال وعايشته عن قرب ، فلا شك أن فنى سيحمل نبضا جديدا وحقيقيا وأصيلا وصادقا ..

وهذا حقيقى وصادق بالفعل .. فأروع الشعر المعاصر ـ مثلا ـ هو ما عايش نبض الشعوب ونبض نضالها وعاش أصحابه أروع لحظات التوتر والقلق والمشاركة الفعالة فى صنع التاريخ ..

نهاية عهد الصالون

اننا نعود الى واقع النشاط الفنى عام ٦٧ فنجد أنه لم يخرج عن اطار الصالون ، **بينما ذهب فى الواقع عهد الصالون** .. ونتساءل تجاه هذا الجليد الذى يغلق أجواء الفن التشكيلى .. لمن يعمل الفنان اليوم .. لمن يتجه بفنه .. ؟

ان الطبقة الثرية التى كانت تتخذ من مظهر تشجيع الفنان موضة أو ترفا أو تغطية لجهلها قد تفككت أو زالت .. فمن هو جمهور المعارض اليوم ؟

انه نفر قليل من زملاء الفنان وأصدقائه ومعارفه ، لا يستطيع أن يقدم اليه أكثر من كلمة مجاملة أو حتى كلمة تقدير ، وينتهى الأمر عند هذا الحد ..

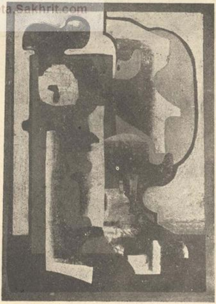
ثم يأتى دور الأجهزة المسئولة عن الفن ، فتجد نفسها ملزمة ـ **أحيانا** ـ بأن تلقى الى الفنان ببعض الحوافز للاستمرار فتقتنى عملا أو عملين وتلقى بهما فى مخازنها .. الهدف هو ما يطلقون عليه كلمة « **التشجيع** » ..

وهناك من الفنانين من أخذوا الأمر بصورة جادة وعلى درجات من التعمق والتفهم والوعى ـ كل حسب موقفه ـ وأراد أن يدلى بجهده فى محاولة للاسهام فى خلق حركة فنية ينبع نبضها من واقعنا وأرضنا ، ولكن هؤلاء وجدوا أنفسهم فى عزلة عن سائر « **الموضات** » الفنية ذات البريق .. وان كان بريقا على السطح ، ولم يجدوا تقديرا .. وفى الوقت نفسه لم يجدوا داخل أنفسهم اندفاعا واصرارا فتقوقعوا واكتفوا بالمرارة يلوكونها بينهم وبين أنفسهم فى شبه يأس غريب ..

أزمة فكرية فى ميدان الفن

اننا ولا شك نعانى أزمة فكرية تنعكس على ميادين الفن ، وتجعل تلك الميادين خالية أو شبه خالية ومرتعا للمرتزقة من المشتغلين بالفن أو أدعيائه ، يحققون لأنفسهم مكاسب أدبية

تكوين للفنان التجريدى ص ... رضا



أو فنية لا قيمة ممتدة لها لأنها كالفقاعات سرعان ما تذهب وتختفى ٠٠

المشكلة انه لم يحدث تخطيط فكرى لهذه الميادين ٠٠ ولم تتكون جماعات تبلور اتجاهاتها ومفاهيمها ٠٠ ولهذا لم ينظر الى الفن حتى الآن — وبوجه عام — الا على أنه من الكماليات ، مع أن ثقافة أى شعب ووجدانه وتكوينه النفسى والعضوى لا تنفصل عن الثقافة والفن ، وكما يقولون : **ليس بالخبز وحده يعيش الانسان ٠٠** فالتطور الحضارى لا يكون بغير الفكر وبغير فلسفة متبلورة تجاه الحياة ٠٠ **فالانسان لا يتلقى فقط ٠٠**

ومشكلتنا أيضا أنه لم تتكون لدينا جماعات فنية تمسك بطرف خيط فكرى تحاول أن تنميه ٠٠ وتشارك من خلاله فى صنع حضارة جديدة على أرضنا ٠٠

والمشكلة أيضا أن تدرك قيادات الأجهزة الادارية والسياسية أن الفن ضرورة وانه قطاع أساسى يستطيع التغيير والتطوير ٠٠ بل انه لن يتاح هذا التغيير ويجد صداه فى أعماقنا بغير دور الفن فى الحياة ٠٠

الحركة الفنية فى بلدنا حركة أفراد ٠٠ ولهذا ظلت تدور — وحتى الآن — فى دائرة مفرغة ٠٠ وبلا أبعاد أو أعماق ٠٠

كمال الجويلى



تجريد للفنان التشكيلى ف . كامل



« الفاجعة »
للفنان
ص . عبد الرحمن

رؤيا جديدة لعالم الشباب

محمد شفيق

معرض الطلائع هو المعرض السنوى الذى تقيمه جمعية محبى الفنون الجميلة لعرض انتاج شباب الفنانين الذين لم يتخطوا بعدالحلقة الثالثة من العمر . وتحرص جمعية محبى الفنون الجميلة - ذات التاريخ الفنى الطويل فى حركتنا التشكيلية - على اقامة مثل هذا العرض الكبير كل عام . وقد أقامت الجمعية من قبل ثمانية معارض ، وهذا هو المعرض التاسع الذى افتتح فى أواخر شهر نوفمبر الماضى . والجمعية تحرص فى نفس الوقت على حشد أوسع الجماعات

من الفنانين الشبان لكى يكون المعرض اصدق تمثيل لوضع شباب الفن فى بلادنا . وقد اشترك اكثر من خمسين فنانا فى معرض هذا العام، وباعمال فنية وفيرة تتجاوز المائة والثلاثين ، من التصوير والنحت والحفر والنسيج والخزف.

ومعرض الطلائع يتسع دائما لكل من يملك موهبة الفن والاحساس الفنى من الشباب . انه يتسع لدارس حرفة الفن المتخصص فى كليات ومعاهد الفنون ، سواء من لم يزل فى مرحلة الدراسة أم من انهى دراسته الأكاديمية . كما يتسع لمن درس الفن دراسة خاصة أو حرة، فيضم فى هذا جماعات كبيرة من الهواة والمبتدئين .

وفى وسعنا أن نقول ان معرض الطلائع - بهذه الصورة - هو بمثابة النبض الحى لعالم شباب بلادنا فى مجال التعبير والفن . هذا العالم الزاخر بكل ما فيه من طموح وتطلعات ، ومن دوافع أصيلة للبناء ، ومن حاجات ملحة للمعرفة تتزايد باستمرار على ايقاع النصف الأخير من القرن العشرين ، على ايقاع عصر يأتى كل يوم بالجديد ، ويفتح أرحب المجالات التى لم يسبق للبشرية ارتيادها من قبل . عصر تجاوز مرحلة تفتيت الذرة فاتحا أفقا جديدا هائلا لغزو الفضاء .

والفن يعكس هذه الحاجات والدوافع ، ويجسد هذه الرؤيا ، وهى رؤيا تتميز - قبل كل شىء - بانها رؤيا الشباب . رؤيا جيل يعيش هذا الوجه الجديد من العصر بكل أعماقه . يعيش فى قلب العصر . ويهزه ، بنفس القدر ، القلق والتوترات التى تعترى حركة العالم من حوله : فالتقدم المتزايد الذى حققه انسان القرن العشرين فى مجال العلوم والتكنولوجيا ، فى مجال السيطرة على الطبيعة ، يولد نقيضه ممثلا فى عجز الانسان عن التحكم فى عالمه الاجتماعى ، ممثلا فى قوى انفك عقالها تعمل على تزايد الصراع الاجتماعى والعالمى . انه عصر يعيش أخطار حرب شاملة ، لا يعرف الانسان مدى هولها وبشاعتها ، قد تقوم بين لحظة وأخرى . عصر ينهش ضميره خزى التفرقة العنصرية ، ويؤرقه ظهور قوى فاشية من نوع جديد ، تستميت لفرض السيطرة والبقاء فى العالم . وتهدد السلام فى كل الأنحاء .. فى فيتنام وفى الشرق الأوسط ، وفى أوروبا وفى أمريكا ذاتها .

فى قلب هذا العصر - بكل ما فيه من طموح وآمال ، بكل ما فيه من قلق وتوتر - يعيش جيل الشباب . وهل يستطيع أن يعيش هذا الجيل غير تجربة عصره ؟ ها نحن فى معرض الطلائع أمام لوحة من لوحات الفنان الشاب « صبحى عبد الرحمن » ، وهو فنان فلسطينى ، موضوع اللوحة هو « الفاجعة » . ان فلسطين قد تكشفت فى رؤيا ابنها الفنان فى صورة امراة تعيش ملاصقة لحيوان غريب السحنة ، فيه من غموض الذئب وشراسة الضبع . ان المراة تحيا فى عالم من الضياع ومن التشرد ،

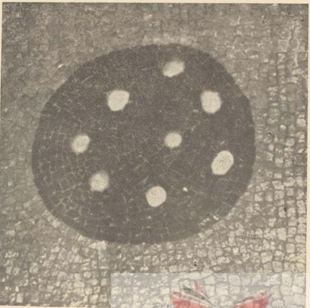
وتتلوى فى رعب من المجهول ، وتشد البصر الى السماء ، وتتشبث أطرافها بالأرض طلبا للبقاء .

وحينما يعالج الفنان الفلسطينى عالم الطبيعة الصامتة ، فانه يبدأ برفض كل ما يصرف الأنظار عن المأساة ، يرفض كل ما يزخرف الحياة ، أو يمجد الجمال المجرد. أن الفنان صبحى عبد الرحمن يرفض الفاكهة وثمار التفاح الشهى المورد، والمفارش الموشاة ، والآنية الأنيقة . اى كل ما اصطلح عليه من عناصر تقليدية فى الطبيعة الصامتة . فماذا يختار ، اذن ، لطبيعته الصامتة الجديدة ؟ انه يختار الموضوع الذى يشغل حلم الفلسطينى : القنابل اليدوية ، والآنية الفارغة ، وموقدا مهشمايحملمع ذلك كل معنى الرغبة فى امتداد الحياة . ونفس هذه الرؤيا التى طحنتها المأساة نجدها فى لوحة الفنان صبحى عبد الرحمن أيضا : « العالم والضمير » ، وفى لوحة «استرخاء». كما نجدها فى لوحة « الشمس تشرق » . والشمس التى تشرق على سماء الفلسطينى ، ليست هى الشمس الصافية تماما ، الشمس التى يراها انسان مستريح البال وصافى الضمير . انها شمس تتشرب حمرة من نوع خاص ، حمرة داكنة، فيها من روح الدماء التى أريقت، وشبحية ألوان الغروب .

والحق أن الفنان الفلسطينى صبحى عبد الرحمن هو اكتشاف فنى جديد . وأعماله تتميز بأصالة نادرة . وندرتها ترجع الى أن القوى التى تدفع كل من يعيش المأساة الى التشتت والضياع دائما ، هى نفس القوى التى تفجر هنا ينابيع التعبير الفنى العميق . هى نفس القوى التى تدفع الى التركيز والتبلور . كما هى حال بيكاسو حينما صور لوحته العظيمة « جورنيكا » .. تعبيرا عن حدث تاريخى مباشر . والأسطورة التى يجسدها الفنان الفلسطينى ، تذكرنا بتصوير جويا الذى صور

فيه اهوال الحرب . وأجسام تكويناته التى تشربت باللون الأزرق تجعلنا نفكر أيضا فى ذلك العالم الأزرق الذى سيطر على فن بيكاسو فى مطلع شبابه . وتجعلنا تحريفات أجسامه وتكتلها وغلظة أطرافها نذكر عالم « اميل نولد » وعبد الهادى الجزار .

ولكن هل تراچيديا فلسطين هى تراچيديا الفلسطينيين وحدهم ؟ كلا . ان المأساة الفلسطينية انما يعيشها كل عربى . انها تهز وجدان العرب حتى الأعماق . ان عالم فلسطين لنجده ، فى صورته العميقة، يسيطر على لوحات ثلاثة من الفنانين المصريين فى معرض الطلائع ، هم محمود بقشيش ، ومحمود السطوحى ، ومصطفى الرزاز .. وعند محمود بقشيش تتحول فلسطين كلها الى فدائيين ، وتتكثف فى صورة مناضلين ، عمالقة الأجسام ، فى استطالتهم نوع من المبالغة نجدها كثيرا عند الجريكو .. انها أجسام دقيقة مرهفة ، ضائعة الملامح فى الكتلة الشاملة التى تضمها ، الى حد يجعلنا نستشعرها وكانها أرواح أسطورة قد تملكت العالم ، وأصبح تحقيقها شيئا حتميا كحتمية الحياة . وفى لوحة محمود بقشيش « الشاهد والقضية » تتلخص ـ فى أسلوب كالشعر ـ كل تراچيديا فلسطين . ما هى القضية ؟ انها فلسطين انها الجسد المصلوب ، على يمين التكوين، الجسد الدقيق الضائع فى دائرة بنية ثقيلة . وعلى اليسار ، نجد وجها هائلا تختفى ملامحه ، وكأنه وجه انسان ملثم ، الا من عينين تنظران الينا فى ثبات وفى ثقة . والوجه

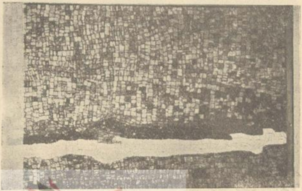


رؤيا جديدة
للفنانة
ف . عبد المنعم

ليس وجه انسان معين . انه وجه بلا ملامح خاصة . وجه ملون كله باللون الرصاصى ، وكأنه قناع من الأقنعة القديمة . قناع يكشف الحاجة الى الرمز . ويشير فى ذات الوقت الى الواقع . أليس هو ، فى النهاية ، وجه الشاهد على القضية ؟

وتتفجر ماساة فلسطين عند المصور الشاب محمود سطوحى فى عالم يتصارع فيه الأبيض والأسود . ففى الدائرة الواسعة يتواثب السواد ويدفع الى غزو أرجاء تكوين لوحة « السلام الفريد » . لكن الأبيض مع ذلك مازال يسيطر . ففى وسط التكوين تجلس طفلة منغمسة كلها فى البياض ،، فى مظهر يجعلنا نستشعر صفاء الطفولة وبراءتها . وبجانبها — وبنفس اللون الناصع البياض — تقف حمامة وديعة . ويتوهج جو البياض الناصع ، بلون الدفء ، وبلون الحب .. باللون الأحمر . ففى قلب الأبيض ترقد وردة حمراء بين يدى الطفلة ،، فيها من براءتها ووداعة طائر الحمام . وفى لوحة «الخروج»، نرى الجنود المشوهى السحنة ذوى الملامح القامضة الثقيلة يجرون الضحايا من النساء . ان التكوين مصمم على شكل هالة قاتمة اللون تحيط بالأضلاع الأربعة للوحة ، تمزج من أسفل أجسام النساء ببنايات سور المدينة المصورة فى أعلى . وتتفتح هذه الهالة السوداء على دائرة فاتحة البياض فى قلب التكوين ، وفى مركزها نجد الجنود. وبكتلتهم السوداء بدوا كنقطة غامضة تثير السؤال . وفى لوحة « طفل الناصرة » للسطوحى نجد وليد فلسطين يتقاذفه نفس الصراع بين الأبيض والأسود . ان الطفل مشدوه بين يدى أمه ، ينظر الى لا شىء . ان عالمه الماسوى ليحكم عليه بالجفاف .. بجفاف الشيخوخة التى نرى ملامحها تغزو وجهه ، مع انه مازال رضيعا ، طريا .

ان اعمال معرض الطلائع — ولا يسعنا أن نتعرض لها بالتفصيل — انما تكشف عن نبض احساس الشباب بطبيعة العصر . تكشف عن تطلعات تامل فى يوم ينتصر فيه الحق والحب والسلام . ويجد الشباب وجه البناء فى صورة التصنيع ، وفى صراع الانسان المصرى فى بناء السد العالى . ويبنى منهما أسطورة تتغنى بحلم المستقبل. ان الشباب لا يقنع برؤية السد العالى فى صورته الراهنة . أى فى صورته الفوتوغرافية التقريرية .



عالم جديد
للفنان
ح . رمضان

انهم يرون من خلاله المعنى الجديد ، معنى الواقع الذى يتغير ويتحول . لذا نجد السد العالى وقد تماذج وتشابك بكل أجزاء العالم المحيط . تماذج بالسماء التى استحالت الى فضاء لا نهائى يطوى جسم السد ، فضاء مشحون بتعارضات الألوان وبالتوترات ، وبعالم يسعى – فى نفس الوقت – الى الاستقرار .

معرض الموزايكو المصرى

وفى قاعة عرض المركز الثقافى التشيكوسلوفاكى ، يقيم فنانان من طلائع الشباب معرضا لفن الموزايكو. والفنانان هما حسن رمضان وفريال عبد المنعم . وقد حصلا دراستهما الفنية بكلية الفنون التطبيقية قسم **الزخرفة ، وهما حديثا التخرج .** ويعمل الفنان حسن رمضان حاليا بمؤسسة السينما ، بينما تعمل فريال عبد المنعم معيدة بالكلية التى تخرجت منها . وبحماسة الشباب الذى لا يعرف صعوبات تطرحها مادة قاسية عنيدة ، وبلذة لا تخفى أيضا يستشعرها كل من يقدم على اكتشاف دروب جديدة ، طافت أعمال هذين الفنانين معارض بينالى الشباب بمدريد ، وصالون القاهرة ، ومعرض مسابقة المعاهد العليا الفنية .

وفى وسعنا أن نقول أن هذا هو أول معرض لفن الموزايكو (الفسيفساء) المصرى يقام فى بلادنا . والمادة التى يصنع منها هذا الموزايكو هى مادة « الالبستر » البسيطة ، هى كتل الحجر المستخلصة من الجبال مباشرة ، الجبال العديدة التى تحيط بوادينا المصرى . ويتروض الجبل الضارى العنيد ، الصعب المراس ، بين أيد عرفت كيف تكتشف طبيعته الخاصة ، فتتحول مادته الصلبة الخشنة الى مادة سلسلة لينة . وبذراته الصغيرة المفتتة بحس يستشعر نوعا خاصا من التناسب ، يتحلل العالم ويعاد تركيبه من جديد . .

وهذا العالم الجديد المكتشف هو ، بالدرجة الأولى ، عالم مصرى. وقد تفيد نظرة الى العنصر الطبيعى أو المؤثر الجغرافى للفن فى تكشف الملامح الخاصة لهذا العالم : فالطبيعة الجغرافية التى تؤثر على تضاريس الجبال والوديان ، هى نفس الطبيعة التى تؤثر على الكائنات الحية والبشر ، وتخلق ما نسميه بالبيئة الجغرافية الشاملة . وهذه البيئة التى تجعلنا – فى أوجه كثيرة – نتعرف على العنصر الطبيعى لشخصيتنا من خلال الألوان المميزة المنتشرة فى البيئة ، ومن خلال التشكل المادى الخاص . فألوان الجبل فى البيئة الجغرافية والجيولوجية لمصر هى ألوان مصرية

ولون الاوكر Ocre الطحينى المائل الى الحمرة ، بدرجاته المختلفة ، وهو لون الجبل فى البيئة المصرية ، نلاحظه فى لون بشرتنا المميزة . ويبدو من هذا أن التمثيل الطبيعى واحد فى الحالتين ، أى امتصاص المؤثر الطبيعى والتفاعل معه . وهو ما يسمى بالمؤثر المورفولوجى ، واننا لنجده واضحا ومنتشرا فى كل الموجودات التى تحويها البيئة .

وحينما ينتقى الفنان مادته الخام من صميم بيئته الخاصة ، فانه يدفع الى « تدعيم » الاحساس بطبيعة النظرة القومية . لكننا نقول انه يدعم هذا الاحساس ولا يخلقه . لأن مجرد انتقاء مادة خام لا يخلق فى ذاته فنا من الفنون . والفن يبدا دائما من تجاوز عملية انتقاء المادة الخام . انه يبدأ من « الرؤية » التى تشكل وتصيغ هذه المادة الخام .

وقد تبهرنا ، للوهلة الأولى ، فكرة انتقاء خامة الموزايكو — التى تصنع عادة من الرخام أو الزجاج — من الجبل المصرى ، ومن البيئة المصرية . لكن ينبغى الا تخدعنا هذه الفكرة كثيرا . لأنها ، أولا ، تعوق استخلاص القيمة الحقيقية البعيدة التى يقدمها هذا المعرض . ولأننا نريد ، ثانيا ، أن نضع فكرة انتقاء الخامة فى مكانها الفنى الصحيح فهى عنصر من العناصر التى تتضمنها هذه القيمة ، وليست دون شك كل العناصر أو حتى أغلبها . ففى امكان كل الناس أن يفكروا بهذه الفكرة دون أن تحولهم الى فنانين . ويمكن أن نفترض أن هناك الكثير ممن تطرقت هذه الفكرة الى اذهانهم ، وقد يكون من بين هؤلاء أناس لا يمتون الى الفن بصلة، ومع ذلك لم تتحول هذه المادة الخام الى مادة فنية الا حينما استطاعت رؤية فنان تشكيلها وتطويعها فنيا .

وعلى مدى عمق رؤية الفنان ، وعلى مدى اتساع نظرته للعالم ، يتحول الجانب التكنيكى الخالص المائل فى كل فن الى مجرد وسيلة من الوسائل لا هدفا فى ذاته . وتكمن الصعوبة بالنسبة للفنون التى تعتمد على « الصنعة » أساسا، فى تحويل هذه الصنعة الى وسيلة لتجسيد معانى أكثر عمقا . والفنون التطبيقية كالخزف والحديد المطروق والموزايكو ، وكذلك فنون العمارة ، هى التى تعرف تماما هذه المشكلات المترتبة على عملية التحويل هذه ، وعليها أن تواجهها وتحلها .. وهذا ما دفع كثير من النقاد وفلاسفة الفن الى اقرار ذلك التقسيم الشهير بين الفنون الجميلة « الكبرى » ، والفنون « الصغرى » أو الزخرفية. وها هو « ايتين سوريو » ، وهو أشهر هؤلاء الفلاسفة ، يقول : « ان الفنون الزخرفية تعد أقل قيمة من تلك التى تسمى فنونا جميلة لأنها تفترض معرفة أقل اتساعا بالكون ، معرفة محصورة فى شكل الشيء » .

وبهذا التعريف ذاته نستطيع القول بأن الموزايكو فى معرض حسن رمضان وفريال عبد المنعم قد تحول الى فن من الفنون الكبرى . فقطع الالبستر الصغيرة لا تزخرف مساحة ، أو تزينها . لكنها تخلق معنى أكثر عمقا ، وتجسد مضمونا أشد تركيبا ، وبنفس الغنى والثراء الذى تمتلكه اللوحة الفنية . سنجد هذه القيمة فى لوحات حسن رمضان « موسيقى » و « الشهيد » و « فى الليل » . كما نجدها عند فريال عبد المنعم فى « الطريق » و « أمومة » و « فى الشروق » .

ففى لوحة « الموسيقى » ، وهى لوحة كبيرة ، تتناثر قطع الاحجار الملونة البنية تماما كذرات برادة الحديد فى حركة دائرية لفافة حول الموضوع الرئيسى ، وهو الموسيقى الذى يعزف على آلته الموسيقية . وكلما توغلت الذرات نحو الموضوع كلما تصاعدت درجات اللون وزادت شدة وسخونة ، حتى تقترب من أنامل اليد التى تعزف لتكشف عن حساسية وشفافية غريبة ، لا تتصور أن ما يصنعها هو الحجر الصلب الكثيف المصمط عينة .

وفى لوحة « أمومة » وهى أيضا لوحة كبيرة ، لفريال عبد المنعم ، نجد هذا التحويل الفنى للمادة ، نجد السيطرة على صنعة صعبة المراس .. تجعلنا نفكر فى لوحات « سيوراه » ، ذات الأسلوب التنقيطى المعروف . فقطع الاحجار قد استحالت الى مادة لينة ، وربما أكثر ليونة من بقع الالوان الزيتية التى منها كان يصنع سيوراه لوحاته . وبحيوية تعادل حيوية وسهولة لمسات الفرشاة على سطح اللوحة . وتدفع قطع الاحجار الى خلق هارمونى عضوى فى اللوحة كلها . وتتفتت هذه القطع حسب نسب خاصة يتطلبها كل جزء معين من أجزاء التكوين . ودرجات اللون تتقارب وتتماسك . فالمطلوب هنا هو السيطرة على توزيعات لون واحد . واستنفاد كل ما تحويه درجات هذا اللون من تنوع وتعدد . فتتفتح درجات اللون كلما مست بعض الأطراف والوجوه المشعة ، وتزداد فى العتمة كلما تقاربت من سطح بعيد أو ركن مظلم . والحجر الصلد هنا فى « أمومة » فى وسعه أن يعزف أرق الالحان : فعندما يستدير مع منحنيات الشعر ، فانه يتفتت الى قطع أقل حجما وأكثر دقة ، تبدو مضغوطة ومتدافعة اثر بعضها البعض ، تماما كلحن الكمان الرقيق الذى يعزف دائما المقامات الموسيقية الصغيرة ، المقامات المتصلة الايقاع.

والآن ، الا يتبين لنا أن ما قدمه معرض حسن رمضان وفريال عبد المنعم ، أكثر قيمة من مجرد تقديم خامة مصرية ؟ والا تحمل هذه المحاولة دلالة أعمق ومعنى أبعد من مجرد تقديم أول معرض للموزايكو المصرى ؟

محمد شفيق

بترولنا.. كيف يتحول الى غذاء؟

حسين كفافي

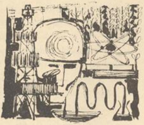
فى هذا المقال سنحاول الرد على هذا السـؤال ـ ونناقش امكانيات الجمهورية العربية المتحدة خبراءها ـ مهندسيها ـ أبحاثها ـ مصانعها ومعاملها لمعالجة البترول الخام . أو الغاز الطبيعى المستخرج من باطن الأرض المصرية ، وتحويله الى غذاء للشعب المصرى المتزايد يوما بعد يوم ـ والذى ينتظر تضاعف عدد السكان فى عام ٢٠٠٠ ، اذ سيصل تعداد السكان الى أكثر من ٦٠ مليون نسمة .

وليست مصر فقط هى التى يتزايد عدد سكانها . لكن هـذا التضخم السكانى هو مشكلة العالم أجمع حيث تؤكد احصائيات مؤسسات الأمم المتحدة أن ٣٨ ٪ فقط من سكان العالم يجدون حاجتهم الصحية من الغذاء والباقى اما أن يعيشوا على الكفاف أو يعانوا الجوع الحقيقى وليس الجوع المقنع ، ويموت من جراء ذلك أكثر من ٢٥ ٪ من أطفال العالم. وذلك لسوء نوعية الطعام . أى عدم ضمانة للأساسيات الغذائية من البروتينات والفيتامينات ، من هـذا يتضح أهمية نوعية الغذاء للسكان وخطورة هذه النوعية وخاصة البروتين وهو العنصر اللازم لبناء الجسم .

مما سبق يتضح أهمية الغذاء وخاصة عنصر البروتين . ولابد من تسخير كل الامكانيات لتوفير الغذاء للأفواه الجديدة . وسنناقش هنا مستقبل الجمهورية العربية المتحدة ومقدرتها على توفير الغذاء . فالأرض الزراعية محدودة ـ بالمياه اللازمة لريها ، وبقدر ما لمصر من سمعة زراعية فى الخبرة والتكنيك والرى فان اقصى ما تصل اليه كميات المياه ، هى الكميات المخزونة أمام السد العالى باسوان ، ومن هنا تدفعنا الحاجة الى تسخير كافه الامكانيات العملية الحديثة لتوفير الطعام اللازم باستخراج الطعام من برافينات البترول بمعالجتها بالبكتريا المناسبة .

وهذا ما سنناقشه فى هذا الموضوع من امكانياتنا فى صناعات البترول والبترو كيماويات والكيماويات العضوية وعلوم الميكروبيولوجى .هذا علاوة على دراسة خواص البروتينات وبمقارنتها بالبروتينات الصناعية المستخرجة من البترول ومدى ما وصلت اليه هذه الصناعة فى العالم. وامكانية خبرائنا فى هذا المجال وقد وصلت شركة الصناعات الكيماوية العضوية الى نتائج باهرة فى تطبيقات الميكروبيولچى لصناعة الاسيتون والتبز من المولاس ، واننى لا اكون مبالغا ان قلت اننا سنصل فى ج.ع.م. انتاج البروتين من مشتقات البترول (البرافينات) وذلك بتعاون كافة الأجهزة العلمية والفنية والبحثية والاكاديمية والصناعية والبترولية وكذلك بالتعاون مع الهند وفرنسا وهولندا وكل البلدان التى تعمل فى هذا الحقل ، وهذا ما سنوضحه عن تجارب كافة المؤسسات العلمية والصناعية فى هذا المجال .

سنبدأ أولا بالقاء نظرة على البروتين لنعرف ما هو سر هذه التركيبات وكيفية تكوينها وفائدتها للجسم ، وكيفية استفادة الجسم منها ، فالبروتينات عموما هى جزئيات ذات تركيبات حلقية وسلاسلية معقدة من ذرات الكربون والايدروجين والنيتروجين ـ وتمر البروتينات (اللحوم ـ البقول ـ اللبن أو البروتين الصناعى) بعد مضغها فى دورة تبدأ فى المعدة حيث يتم افراز العصارة المعدية وبمساعدة العصارة البنكرياسية والكبدية يتم تكسير البروتينات الى وحدة تكوينها وهى الأحماض الأمينية. بعدئذ تقوم الأمعاء بافراز العصارة المعوية ، وتقوم الامعاء بامتصاص



الأحماض الأمينية حيث يتم نقلها الى الكبد الذى يقوى بعمل البروتينات اللازمة لبناء أنسجة الجسم المختلفة - ومن هنا يمكن تسمية الأحماض الأمينية بالتيار الذى يحمل البروتين الى الجسم ليبنى نفسه .

ولكن هذه البروتينات هل يمكن استخراجها صناعيا خلاف المصادر التقليدية (اللحوم والبقول ..) ؟ هذا السؤال قد أجابت عليه فعلا أكثر من هيئة علمية ومؤسسه صناعية .

فقد حقق مركز الأبحاث فى جورهارت نجاحا عظيما فى استخراج البروتين الخام عن طريق المعالجة البكتريولوجية وذلك فى عام ١٩٦٥ .

وكذلك حقق الاتحاد السوفيتى نتائج باهرة فى هذه الصناعة والولايات المتحدة حققت أيضا ابحاثا هائلة وكذلك انجلترا وفرنسا . وفى جنوب أفريقيا استخدموا البروتين الصناعى فى مزارع الماشية والتى أكدت نجاحا عظيما ونمت الحيوانات نموا طبيعيا، ولم يظهر على لحومها مايدل على أنها تسبب أضرارا فى المدى الطويل ، ولا شك أنها تعتبر غذاء صحيا للانسان والحيوان ، وكل عيوب هذه البروتينات انها ليست لها طعم ولا رائحة . ولكن ربما اضطر صانعوها الى خلطها ببعض المواد الأخرى لاعطائها طعما ورائحة مقبولة للانسان ، أو بالاجمال نكهة مرغوبة.

واذا نظرنا عالميا الى النقص فى كميات البروتين والتى تقدر بحوالى ٢٥ مليونا فى العام ، نجد أن هذه الكميات كبيرة ولا يمكن استعواضها بسهولة بالطرق التقليدية ، والسبيل الوحيد لاستخراج كميات اضافية من البترول هو خام البترول . والتى تحتوى على كميات لا تقل عن ٥٠ مليون طن تقريبا من البروتين وهى تفوق كمية البروتين التى يمكن الحصول عليها من كميات الأسماك التى يستهلكها سكان الأرض سنويا وقدرها حوالى ٥٠ مليون طن .

فى السطور السابقة القينا أضواء على البروتين واهميته لبناء الجسم، واستطعنا أن نحس بعجز المصادر التقليدية للوفاء بحاجة الانسان من الغذاء وخاصة البروتينات ، واوردنا صورا لنجاح بعض الدول فى صناعة البروتين من البترول . وسنناقش الآن امكانية مصر فى الدخول فى هذا المضمار بالتعاون مع الدول التى سبقتنا فى هذه الصناعة - فمصر عموما دخلت مضمار صناعة انتاج البترول الخام عام ١٨٦٨ والتكرير فى السويس عام ١٩١٢ وتوسعت صناعة التكرير فى السويس والقاهرة والاسكندرية ، وكان هذا التوسع الأفقى يوازى توسعا وتقدما رأسيا فى التقدم التكنيكى فأمكن



الحصول على مقطرات عليا وامكن الحصول على (مجموعة البرافينات) وهذه المقطرات يتم الحصول عليها من عمليات التقطير أو عمليات تكسير الجزئيات أو التحسين النوعى للجزئيات . هذا بالاضافة الى الاكتشافات الجديدة للغاز الطبيعى بالدلتا فى حقل أبو ماضى . وكذلك فى المياه الأقليمية المواجهة لشمال الدلتا ، أمام رشيد وفى بلقاس وفى بحيرة المنزلة وتؤكد الدراسات التى تمت أن هناك امكانيات كبيرة لاحتياطى الغاز الطبيعى فى ج.ع.م. والتى يمكن تنقيتها واستخلاص غاز الميثان منها ، والحقيقة أن الغاز يعتبر المصدر الأساسى للمعالجة البكتريولوجية لاستخراج البروتينات. مما سبق يتضح أن لدينا الخام من الغاز اللازم للصناعة كما أن لدينا الخبراء الذين لديهم الخبرة فى استخلاصه نقيا مجهزا للمعالجة .

● والآن سنناقش أسرار البكتريا التى لا تعدو أن تكون كائنات حية ميكروسكوبية وهى واسعة الانتشار فى الطبيعة ، وهى المسئولة عن الكثير من التغييرات الفيزيائية والكيميائية ذات الأهمية فى حياة النباتات ، والحيوانات والانسان . وليس هنا مجال للتوسع فى دراسة تفاصيل حياة البكتريا ، وسنوجز القليل عن البكتريا أين توجد ؟ والرد على ذلك انها توجد فى اى مكان فقد وجدت على ارتفاع أربعة أميال فوق الأرض وعلى عمق ثلاثة أميال تحت سطح البحر ووجدت فى مياه الينابيع فى درجة ٧٥°م ووجدت فى ثلج القطب الجنوبى، وتحتوى الأرض الخصبة على ١٠٠٠٫٠٠٠٫٠٠٠٫٠٠٠ وحدة بكتريا فى الجرام الواحد وهذا يوضح الأعداد الضخمة الموجودة فى الأرض وصغر حجمها المتناهى . وما يهمنا فى هذا المجال هو قدرة البكتريا على التغيير الكيمائى العضوى فى حياتنا العملية اليومية والتى تتجلى فى الآتى : ـ الحوامض ـ الكحولات ـ الجلسرين والاسترولات والمضادات الحيوية (كالبنسلين) والدكستران والأنزيمات ومرفقاتها .

والانزيمات تعاون البكتريا فى عمليات البناء . والانزيمات هذه بقدر ما لها من تعريفات كثيرة فهى لا تخرج عن كونها بروتينات تنتجها الخلايا الحية (البكتريا أو الخميرة) وتقوم أساسا بمهمة العامل المساعد فى تنشيط تفاعلات عضوية خاصة هى أساس هذا الموضوع (البحث) ..

● وفى هذا المجال نستطيع أن نؤكد أن هنا فى الجمهورية العربية المتحدة امكانيات فنية كبيرة فى هذا الحقل فمنذ نصف قرن قامت صناعة التقطير لصناعة الكحول والخل بسلالات مختلفة من البكتريا هذا علاوة على صناعة تخمير الأنبذة والبيرة بخمائر وسلالات أخرى . وكذلك صناعة المضادات الحيوية بأبى زعبل وصناعة الكيماويات العضوية بالحوامدية التى استطاعت أن تحقق النجاح بعد فشل حوالى ثمان سنوات، وكان هذا الفشل بالفعل بداية النجاح الذى صهر الخبراء المصريين من مهندسين وكيماويين وعمال ، والذى عالج فيه الخبراء المصريون البكتريا وعاشروها معاشرة كانت تصل بالتلاصق والسهر الى يوم بيوم وساعة بساعة، واخيرا افتتح المصنع للانتاج فى شهر يوليو ١٩٦٨ ، وفى المركز القومى للبحوث علماء متخصصون فى الكائنات الدقيقة يمكن الاستعانة بهم فى هذا المجال ـ ومن أمثلة العلماء الكبار فى هذا الحقل العالم الراحل الدكتور عز الدين طه وكان رئيسا لوحدة الكائنات الدقيقة بالمركز القومى للبحوث وقد توصل الى نتائج هامة فى هذا المجال ، اذ كان مهتما ببكتريا الميثان ، ولكن للأسف أصبحت أبحاثه فى طى النسيان لأنه استشهد وهو فى طريقه لتسجيلها . والآن فى مقدورنا أن نجيب على السؤال هل نستطيع أن نحول بترولنا الى غذاء ؟ والجواب نعم نستطيع طالما نملك الخام ونملك الخبرة فى مجال البترول والميكروبيولجى ـ وسنستعرض الدور العملى التطبيقى لتجارب واستخراج البروتين فى العالم ، والتى تمت فى الماضى فى غضون الحرب العالمية الثانية والصناعات الحديثة للبروتينات ، وامكانية قيام هذه الصناعة تطبيقيا فى العالم وفى الجمهورية العربية المتحدة .

● سنبدأ فى استعراض صور تكوين البروتين بهذه الصورة البسيطة الطبيعية وكيف تصنع الطبيعة البروتين ، وهى التى تتكرر يوميا فى المزارع ، اذ نلاحظ أن النباتات البقولية ذات العقد تعطى عادة محصولات أوفر وتحتوى على نسب أعلى من البروتين وذلك بفضل التربة الغنية بالبكتريا والنتروجين وهذا يوضح مدى التكافل بين البكتريا ونسبة النيتروجين وأثر ذلك على زيادة نسبة البروتين فى البقول . ولا ننسى دور البكتريا فى كل منزل فى القرية أو المدينة . فربة الدار تقوم بتربية البكتريا الخاصة لعمل اللبن الزبادى (اللبن الرايب) حيث تستخرج القشدة والجبن والزبدة والسمن ـ والعامل الأساسى فى هذه العمليات هو البكتريا (أو الخميرة) .

● اما فى مجال الصناعة فان بداية صناعة البروتينات الصناعية كانت أثناء الحرب العالمية الثانية اذ استبدلت المانيا بخميرة الغذاء شبيهتها نظرية العفن ، ولقد أختير مبسليوم فطريات العفن لاستعماله كغذاء أو علف ومع ذلك لم يطبق عمليا لأن بروتينات الفطريات لا تسد حاجة الحيوان من الأحماض الأمينية ، ولكنها يمكن أن تستعمل مع ذلك لتعويض جزء من البروتينات الغذاء .

● وكذلك اقام الانجليز مصنعا فى جاميكا لانتاج الخميرة من المولاس بالطريقة المستمرة ويستخدم المولاس الناتج من صناعة سكر القصب كمصدر للسكر القابل للتخمير وأملاح الأموثيوم كمصدر للأزوت . وبعد استخلاص البروتينات تغسل الخميرة الناتجة وتفصل مركزيا من السائل ثم تعامل بالحرارة لقتلها وتجفيفها . ويمكن استعمالها فى المرق (الشوربة) وفى اليخنة والعجين وفى أغذية أخرى ووجبات غربية . والخميرة الناتجة فى هذه الحالة تكون مصدرا للبروتين .

● وأخيرا أعلنت مجموعة « رويال دوتش شل » عن طريقة استخلاص البروتين من المواد البترولية السائلة . وتتلخص طريقة شل فى امرار غاز الميثان فى محلول يحتوى على بعض الكائنات الحية مضافا الى هذا المحلول بعض مصادر النيتروجين (آزوت) وتستطيع هذه الكائنات الحية الدقيقة التغذى على غاز الميثان والنيتروجين وبعض الأملاح وتكوين أحماض أمينية . وتترسب هذه الأخيرة على شكل مادة بيضاء فيها نسبة من المواد البروتينية تقارب نسبة البروتين فى اللحوم ، أى حوالى ٦٠ ٪ ثم تجفف هذه المادة وتطهر من بقايا المواد الطفيلية لتصبح غذاء صالحا من الناحية النظرية على الأقل للانسان والحيوان .

وقد ذكر المستر روث تشايلد مدير معمل قسم الأبحاث فى شركة شل انه ولو أن طريقة شل ما زالت فى طور البحث الا أنه يمكننا أن نستنتج منها الآتى : ـ أن كل ٢ر٠٠٠ر٠٠٠ قدم مكعب من الغاز يمكنها أن تعطى حسب طريقة شل ١٠ طن من المواد البترولية ، واذا اعتبرنا أن قيمة ١٠٠٠ قدم مكعب من الغاز حوالى ٥ سنت بالعملة الأمريكية منقولة لمعامل البتروكيماويات . واذا ما بنيت هذه المصانع فى وسط حقول الغاز الطبيعى البترول (سعر الألف قدم مكعب فى الولايات الأمريكية هو ١٦ سنت ويباع الآن للاستهلاك المحلى فى البلاد العربية بحوالى ٣ سنتات فانه بالامكان تحضير طن واحد من المواد البترولية بحوالى ١٠ دولارات مع العلم بأن طريقة شركة البترول البريطانية التى ذكرناها من قبل ، والتى تعتمد على تحضير البروتين من السوائل البترولية قدرت سعر الطن من البروتين بحوالى ٤٥ جنيها استرلينيا على أساس أن قيمة الطن الواحد من البترول الخام ٩ جنيهات. واذا عرفنا أن ما يلزم للانسان فى العام من البروتين هو ٢٥ر٥ كيلو جرام ـ (ومن الغاز الطبيعى الذى يحرق الآن فى البلاد العربية ويقدر بحوالى ٣ مليون قدم مكعب فى اليوم الواحد ويمكن زيادة الكمية عن طريق زيادة الانتاج) ـ ويتبين لنا من هذا أن البلاد العربية يمكنها أن تساهم فيما بعد فى توفير الغذاء اللازم الى ٢١٥ مليون نسمة فى العام بأسعار لا يمكن منافستها .

● كذلك اعلن البروفسور « الفرد شمبانيا » مدير الأبحاث فى فرع شركة البترول البريطانية فى فرنسا نجاح الشركة فى صنع مادة البروتين وذلك بامكان استخراج حوالى ١٥ كيلو جرام من البروتين من كل طن بترول خام برافين . ومعنى ذلك انه يمكن لمعمل تكرير بترول طاقته مليون طن فى العام أن ينتج ١٥ الف طن بروتين فى العام . .

وقد أعلنت الشركة أخيرا أنها ستبنى قريبا وفى مدينة لافرا الفرنسية اول مصنع من نوعه فى العالم لانتاج البروتين من الغاز الطبيعى والأملاح المعدنية ومن المقدر أن ينتج هذا المصنع ابتداء من عام ١٩٧٠ ما يقرب من ١٦ر٠٠٠ طن فى العام من المواد البروتينية الصالحة لتغذية الحيوانات (مؤقتا) وسيتم انتاج هذه المواد باستعمال الغاز الطبيعى الذى يعطى الكربون والهيدروجين باضافة النتروجين والأملاح . ويجرى حاليا معهد الأبحاث الزراعية والغذائية بهولندا دراسة وتجارب اضافية لتحديد امكانية وكيفية استعمال المواد البروتينية الجديدة لتغذية الانسان ..

ومن المقرر أن تؤدى هذه التجارب الى نتائج ايجابية خلال السنوات القليلة القادمة اذ سيصبح بالامكان استغلال البترول على نطاق واسع لانتاج الأغذية . وسد العجز المتزايد فى انتاج البروتين فى العالم .

● هكذا استعرضنا التجارب من الحرب العالمية الثانية حتى آخر أبحاث تقوم بها مراكز الأبحاث المختلفة فى العالم ، وبالمقارنة الاقتصادية بين البروتين الصناعى والحيوانى والنباتى نجد انه يمكن تحضير طن من البروتين الصناعى فى حوض للتخمير سعته ٣٠٠ متر مكعب فى يوم واحد بينما لا يمكن تحضير ،هذه الكمية من البروتينات فى أقل من ثلاثة أشهر بالطرق الزراعية وذلك بزرع ٢٥ فدانا من البازلاء مثلا كما أنه لا يمكن الحصول على هذه الكمية من البروتينات الا من أربعين رأسا من الماشية لا تقل أعمارها عن ١٥ ـ ١٨ شهرا . ودلت التجارب فى بعض المؤسسات الصناعية العلمية على أن نسبة البروتين النقى تصل الى ٦٠٪ من البروتين المستخرج من البترول .

وبذلك نجد أن تحضير هذه البروتينات يستلزم وقتا قليلا جدا. هذا علاوة على تكاليفه الرخيصة . اذ أكدت التجارب الأمريكية أن الطن الواحد يتكلف حوالى ١٠ دولارات . وان كان تقرير شركة البترول البريطانية هو حوالى ٤٥ جنيها استرلينيا للطن من البروتين ومهما اختلفت التقارير فى تكاليف أو ثمن الطن فانه رخيص جدا بالنسبة الى البروتين النباتى والحيوانى الذى تصل تكاليفه من ٢٠٠ ـ ١٠٠٠ جنيه استرلينى . علاوه على أنه مصدر جديد وهو الأهم . مصدر رخيص ودائم .. وهو بيت القصيد ، يغطى حاجة الملايين من البشر .

وهنا نجد أن الخام وهو الغاز الطبيعى متوفر فى أرجاء ج.ع.م. وخاصة بعد الاكتشافات الجديدة ، وكذلك وفرة الفنيين فى صناعات البترول المختلفة لامدادنا بغاز الميثان النقى . وكذلك الفنيين فى الصناعات الكيماوية العضوية والميكروبيولوجى ولا يخفى أن هذا الجزء هو « سر الصنعة » فى هذه الصناعات المعقدة .

وبذلك نجد أن أركان هذه الصناعة متوفرة ولا سيما حاجتنا الملحة اليها كما أوضحنا . وانني اذ أؤكد أهمية هذه الصناعة أطرق الباب بشدة من أجل فتح الباب على مصراعيه للمزيد من الدراسات الفنية والصناعية والاقتصادية لتحقيق وفرة الغذاء للملايين من البشر .

حسين كفافى

مفهوم الثورة الثقافية

« لاغرابة فى أن تكون الثورة الثقافية الصينية الجارية الآن ثورة سياسية ، ولاغرابة فى أن تكون أوربا بكين إحدى ميادين الصراع الاجتماعى » .

بشير السباعى

من وجهة نظر الماركسية ، لا يشكل اختلاف وجهات النظر بشان الثورة الثقافية مصادفة ، فهذا هو شان سائر المشكلات الاجتماعية الكبرى التى يستحيل وجود اتفاق بشان دلالاتها وما تنطوى عليه بين المفكرين الذين ينتمون لقوى اجتماعية متصارعة فى عصر تاريخى معين .

ولو تناولنا الثورة الثقافية الصينية مثلا ، لتبين لنا مدى اختلاف وجهات النظر بشأنها ، وليس هذا غريبا بالنسبة للماركسى الذى يعتبر الثورة الثقافية **ثورة** والذى يعتبر الثورة **أعلى** مظهر من مظاهر الصراع الاجتماعى .

وهذا المقال لا ينوى تناول ثورة ثقافية محددة ، الا بقدر ما يسهم هذا فى الافصاح عن جوهر المسألة ، ومسألة الثورة الثقافية ، فى آخر تحليل ، ليست من مسائل **الفكر** الاجتماعى الا لكونها من مسائل **التطبيق** الاجتماعى .

لنسال انفسنا منذ البداية ، ما هى الثقافة وما هى الثورة ؟

ان النظرة الماركسية للثقافة **لا تقيم** سورا بين القيم **المادية** والقيم **الروحية** التى تشكل معا ما نسميه بالثقافة ، فالقيم المادية هى التى تفسر القيم الروحية ، ولكن هذه بدورها تؤثر على القيم المادية تأثيرا كبيرا .

ان الماركسية فى أساسها فلسفة واحدية Monioric وأساس واحديتها هو المادة . اى الموضوع ، وليس الفكر ، أى الذات ولكن الواحدية الماركسية فلسفة دياليكتيكية ، ودعى الانسان فى هذه الفلسفة ، على حد تعبير لينين **(لا يعكس العالم الموضوعى فقط ، بل يخلقه)**

وهذا هو السبب فى أن الماركسيين يولون الثقافة أهمية كبرى ، لأنهم يقدرون دور الثقافة فى الصراع الاجتماعى

.. هذا عن الثقافة ، أما الثورة، فهى تحول **نوعى** ، والثورة الاشتراكية مثلا ، تشكل تحولا نوعيا فى علاقات الانتاج أى علاقات الملكية ، والثورة الثقافية الاشتراكية تحول نوعى آخر يعكس التحول النوعى فى علاقات الانتاج ويعززه .

.. ولكن هذا بمثابة البدء من النهاية ، لنحاول البدء من البداية .

ان الماركسية تفسر التاريخ الطبقى باللجوء الى منهج التحليل الطبقى، وهذا يعنى أن الحديث عن تصور الماركسية للثورة الثقافية لابد من أن يبدا بشرح علاقة الثقافة بالمجتمع الطبقى .

فى عام ١٩٠٨ نشر الاشتراكى الديمقراطى الروسى **شولياتيكوف** (١٨٧٢ – ١٩١٢) كتابا يحمل هذا العنوان « **تبرير الرأسمالية فى الفلسفة الأوربية الغربية** » **وفى هذا الكتاب يبتدل شوليا تيكوف التصور الماركسى** عن **الثقافة** ، **فلينين** ، رغم تأكيده على حزبية الفلسفة – أحد مكونات الثقافة – لم يسعه تأييد انكار شوليا تيكوف لاستقلال الثقافة النسبى هذا الانكار الذى لا مفر من أن ينتهى بالمرء الى اعتبار الفلسفة المثالية مثلا مجرد « **مؤامرة طبقية** ».

ان الماركسية فلسفة دياليكتيكية، وهذه الفلسفة حين تربط ظهور الثقافة الطبقية بظهور التناقضات الطبقية ، لا تحاول بهذا اختيار أيسر سبيل لتنمية الوعى الطبقى لدى البروليتاريا وتشديد الصراع الطبقى، لأن الماركسية ترى أن تنمية هذا الوعى وتشديد هذا الصراع يفترضان حل المشكلات التى يطرحها التطبيق الاجتماعى بصورة ملموسة .

ومشكلة علاقة الثقافة بالتركيب الطبقى للمجتمع مشكلة خطيرة ، ولو أن الماركسيين تناولوا هذه المشكلة بالطريقة التى لجأ اليها شوليا تيكوف لانتهوا بذلك الى اتخاذ موقف عدمى من التراث الثقافى ولتخلوا بذلك عن منهجهم الدياليكتيكى ولهذا كان من الطبيعى أن ينظر لينين الى أسلوب شوليا تيكوف كأسلوب خاطىء .

* * *

ان الثقافة تستحيل الى أداة طبقية فى ظروف معينة ، والماركسية لا تدعى أن مجموع الثقافة الانسانية مجرد « **حقائق طبقية** » والا أنكرت بهذا وجود محتوى موضوعى فى هذه الثقافة – التى تعتبر الماركسية نفسها أحد مكوناتها .

الا أن عزوف الماركسية عن هذا الادعاء لا يشكل خرقا لمفهومها عن المحتوى الطبقى للثقافة . **ان الثقافة التى تعكس العلاقات الكائنة بين ظواهر الطبيعة ، وظواهر المجتمع** بصورة موضوعية هى **الثقافة الوحيدة** ذات المحتوى الموضوعى ، ولهذا السبب تستحيل الى سلاح بيد الطبقة المتقدمة ، أما الثقافة التى لا تعكس الحقيقة الموضوعية على نحو ما هى عليه ، فتصير فى مسار الصراع الاجتماعى ثقافة تبريرية .

وهكذا ، فالثقافة الطبقية مرهونة بالمجتمع الطبقى .

.. ولكن ، ما هو الدور الذى تلعبه هذه الثقافة فى الصراع الاجتماعى ؟

ان محور الصراع الاجتماعى هو أسلوب ملكية وسائل الانتاج لا الملكية بحد ذاتها ، والثورة الاشتراكية فى نظر ماركس وانجلز (**لا تحول ملكية شخصية الى ملكية اجتماعية ، لأن الرأسمال ملك مشترك لسائر أفراد المجتمع ، بل تنزع عن الملكية الصفة الطبقية التى تتميز بها**) .

وهذا الصراع الاجتماعى الذى يتركز حول مصالح ملموسة ، يجد تعبيرا عنه فى الثقافة ، فى الفلسفة والفن والأدب .. الخ ويستحيل الصراع فى ميدان الثقافة الى مظهر من مظاهر الصراع الاجتماعى واتساع الهوة بين المتحاربين فى هذا الميدان لا يشير الا الى حدة الصراع الاجتماعى وتفاقمه .

ولكن الثقافة ليست مجرد **مرآة** لهذا الصراع . بل هى **سلاح** من أسلحته ، وهذا هو الذى جعل ماركس الشاب يقول عن الفلسفة مثلا ، انها (**رأس التحرر بينما البروليتاريا قلبه**) .

ان كون الصراع فى ميدان الثقافة انعكاسا للصراع الاجتماعى لا يشير الى أن الثقافة ثانوية بالنسبة لمجرى هذا الصراع لأن نتيجة أى صراع اجتماعى ، وان كانت مرهونة بشروط **موضوعية** ، تتقرر من خلال صراع انسانى يشارك فيه البشر الذين تؤثر ثقافتهم فى مسار هذا الصراع . والتاريخ بالنسبة لماركس هو تاريخ الانسان .

وفى مجرى هذا الصراع الاجتماعى تتبلور سلسلة من القيم الروحية الجديدة ، ولكن عملية تبلور هذه القيم غير مفهومة بدون انهيار القيم التى **تعجز عن مسايرة حركة التاريخ**

ان الصراع الاجتماعى لا يبدل شكلا من علاقات الانتاج بآخر فقط بل يبدل أسلوبا من أساليب التفكير بآخر ، ولذلك فلا غرابة فى نظر **ماركس وانجلز** فى أن تقطع ثورة البروليتاريا بحزم (كل رابطة مع الأفكار والآراء التقليدية ، وهى تقطع من الأساس كل رابطة مع علاقات الملكية التقليدية) .

ان القيم الروحية الجديدة التى تتبلور فى مسار الصراع الاجتماعى ضرورية بالنسبة للمسألة الرئيسية للثورة ، مسألة سلطة الدولة وتصور ديكتاتورية البروليتاريا التى شكلت الخطوة الأولى بالنسبة لثورة أكتوبر، بدون النشاط الذى قام به فى ميدان الثقافة جمهرة المثقفين الثوريين الذين حملوا الثقافة الثورية للجماهير يساوى فى استحالته تصور الديكتاتورية الديمقراطية الثورية فى فرنسا (فى

الفتـــرة ما بين ٢ يونيو ١٧٩٣ ـ ٢٧ يوليو ١٧٩٤) بدون التنوير ، وتصور **روبسبيير** بدون **روسو** .

ان الماركسيين يتهمون المثقفين الذين ينكرون علاقة الثقافة بالسياسة، بالرياء ، لأن هؤلاء المثقفين ، من وجهة نظر الماركسية ، يحاولون التستر على المحتوى السياسى لثقافتهم والدور الذى تلعبه فى الصراع الاجتماعى .

ولهذا فلا غرابة فى أن تكون الثورة الثقافية الصينية الجارية الآن ثورة سياسية ، ولا غرابة فى أن تكون أوبرا بكين أحد ميادين الصـــــراع الاجتماعى .

* * *

ويدرك الماركسيون أن التناقضات **المختلفـــة** تحل بأساليب **مختلفـــة** فالتناقض بين الملامح الماركســــية المتمرسة فى الصراع الاجتماعى وبين الجمـــاهير ، ولا سيما الجماهير الريفية ، التى لا شك فى أن جزءا منها يحتفظ بنظرته المحافظة لفتـــرة تاريخية معينــــــة ، لا يحل باعتباره تناقضا بين الثورة وأعداء الثـــورة ، بل باعتباره تناقضا بين صـــــفوف الشعب ، يحل باشتراك هذا الجزء من الجماهير فى التطبيق الاجتماعى ، وبالدرجة الأولى ، الصراع الطبقى . **والثورة الثقافية الجـــارية الآن فى الصين تحاول حل هـــذا التناقض بهذا الأسلوب .**

ويرى الماركسيون الصـــــينيون الذين كدسوا اكبر خبرة فى تاريخ الصراع الاجتماعى ، ان الحقيقة ليست بالضرورة موقوفة على الأكثرية، اذ يحتمل أن تكون الحقيقة هى ما تعبر عنه الأملية فى لحظة تاريخيـــة معينة ، وسرعان ما تستحيل هـــــذه الحقيقة الى وجهة نظر الأكثرية ، ومثال ذلك نظرية **جاليليو** عن دوران الأرض .. الخ .

ولهذا يعارض الماركسيون اتبــاع سياسة تفتقـــــــر الى المرونة ازاء المثقفين ، وفى الوقت نفسه يعارضون



اتخاذ موقف ليبرالى ازاء هؤلاء المثقفين .

ان الماركسيين الذين يرفضون القطيعة بين النظـــرية والتطبيق يعارضــون الثقافية والتأملية التى تزدهر فى أوساط الكتاب والفنانين الذين لا يسهمون فى النشاط الانتاجى، ومن ناحية اخرى ينتقد الماركسيون ازدهار التجريبية فى صفوف الفنيين والأخصائيين الذين لا يهتمون بالنظرية الثورية .

ذلك أن ازدهار الثقافية والتأملية من ناحية ، والتجـريبية وازدراء النظرية الثورية من ناحية أخـــرى ، يشكل مناخا جيدا لتفريخ الايديولوجيا البورجوازية .

* * *

.. والآن .. لنتساءل .

.. اذا كانت الثورة فى نظـــر الماركسيين تنطوى على القطيعة مـع الأفكار والآراء التقليدية ، ألا يؤدى هذا بالثوريين الى اتخاذ موقف عدمى من التراث الثقافى ؟

يبدو أن هذا هو الاستنتاج الذى انتهى اليه **ميخايلوفسكى** وهــو عالم اجتماع روسى ، اذ كتب فى عام ١٨٩٧ عن الماركسيين يقول : انهؤلاء الناس لا يعترفون بأى اتصال بالماضى وينكرون التراث انكارا تامـــــا) .. ولكن هذا الاستنتاج ليس وليد دراســـة متأنية لموقف الماركسية من التراث . اذ كان ماركس نفســـه يقـدر كل التقدير ما فى مجموع الثقافة الانسانية من محتوى موضوعى خصيب .

والموقف العـــدمى من التراث الثقـــافى الذى ميز نشـــاط « **البروليتكلت** » فى الســـنوات الاولى من ثورة اكتوبر ، تعرض لنقـد شديد من جانب لينين ، فقد كان **بوجدانوف** ، وهو فيلسوف من تلامذة **ماخ** ، يحاول عن طريق «البروليتكلت» تحضـــير ثقافة بروليتارية بطـــريقة معملية .

وكان لينين يتصور (**أن الماركسية أحرزت ما تتميز به من أهمية تاريخية باعتبارها ايديولوجيا البـــروليتاريا الثورية لأنها ، بدلا من أن تنبـــذ منجزات العصر البورجوازى الثمينة تمثلت ، على العكس مـــن ذلك ، وأعادت صـــياغة كل ما له قيمة فى سنوات تطور الفكر والثقافة الانسانية التى تزيد على ألفى سنة . ومواصلة العمل على هذا الاساس وفى هـــذا الاتجاه ، باستلهام الخبـــرة العملية الديكتاتورية البروليتاريا باعتبـــارها المرحلة النهائية فى الصراع المناوىء لشتى صور الاستغلال ، هو وحـده الذى يمكن الاعتراف به كتطـــوير لثقافة بروليتارية حقيقية**) .

وهذا التفسير لملاقة الثقـــافة البروليتارية الحقيقية بمجموع الثقافة الانسانية والتراث الثقافى ، هـــو التفسير الماركسى الوحيد .

أن الماركسية تتخذ موقفا انتقاديا من التراث الثقافى . انها لا تنبـــذه ولكنها لا تقبله بصورة كلية ، وفى هذا تقول **تشيانج شنج** ـ فى حـديثها عن الأشكال الفنية القديمة ـ (لا يمكن ان يكون موقفا عدميا أو موقف قبول كلى . لا مفر من أن يكون لأمة من الامم أشكالها الفنية وخصـــائصها الفنية . ان من الخطأ أن يتخذ المرء **موقفا عدميا والا يأخذ بطريقة انتقادية** خير ما فى الأشكال الفنية والخصائص الفنية لبلدنا . ومن ناحية أخرى . **فمن الخطأ كذلك اخذ كل شىء على** أنه ايجابى والا يجتث المرء ما اعترته الشيخوخة لافساح السبيل أمـــام الجديد) .

ويبدو من هذا أن الثورة الثقافية الصـــينية ليست تكـــرارا لـ « البروليتكلت » ، بل اســـتمرار لموقف لينين .

والحقيقة أن الماركسيين أذكى من أن ينبـــذوا التراث الثقـــافى للانسانية ، ومن الطريف مثـــلا أن تقدير فيلسوف مثل **الكسندر هرزن** ، ما زال محـــل جـــدل بينهم وبين خصومهم ، فهؤلاء يرون فيه مفكرا ليبراليا ومنورا أراد لبلاده السير فى



ركب الغرب الذى كان يعتبر فى المقدمة بالنسبة لروسيا القرن التاسع عشر، أما الماركسيين فيرون فيه ديمقراطيا ويقدرون دوره المناوىء للقيصرية ، الا أنهم يميزون بينه وبين المثقف البروليتارى .

الا أن الماركسى لا يتمثل التراث الثقافى لبلده فقط ، ولا يكفيه اتخاذ هذا الموقف من مجموع الثقافة العالمية، بل هو يدين البورجوازية بالافتقار الى احترام منجزات العالم الثقافية ، وهــذا هــو الموقف الذى عبر عنه **تشى بن يو** ، وهو أحد المسئولين فى فريق الثــورة الثقــافية الصينية C.R.G. .

فما هو السبب فى هذا التركيز على مشكلة التراث الثقافى ؟

ان الماركسيين لا ينظرون الى مسألة التراث الثقافى كمسألة منفصلة عن مشكلة الثقافة والثورة الثقافية ، واذا كان الموقف من الثورة الثقــافية يعبر عن موقف سياسى فالموقف من التراث الثقافى هو ، فى التحليـل الأخير ، تعبير عن موقف ســياسى كذلك .

ان الثورة بالنسبة للماركسى لا تنتهى بتحول البروليتاريا الى طبقة مهيمنة ، أو بنزع الصفة الطبقيــة عن الملكية ، لأن الثورة أسلوب لحل التناقضات الطبقية الرئيسية ، وهذه التناقضات لا تختفى بمجــرد استيلاء البروليتاريا على سلطة الدولة وتغيير علاقات الانتاج ، ولهذا لاينتهى الصراع الاجتماعى ، بل يتخذ أشكالا جديدة ،واحتمال استيلاء البورجوازية على سلطة الدولة من جديد لا يختفى الا بانتصار الثورة البروليتاريا العالمية انتصارا نهائيا .

ولا مفــر من استمرار الصراع الطبقى وتفاقمه الى أن يتم هــذا البورجوازية التى فقدت سلطة الدولة فى بلد من البلدان وجــردت من « **البندقية** » تمارس الصراع بصورة مستميتة فى الجبهة الثقافية ، وتفيد من نشر ثقافتها فى تهيئة الجو للاستيلاء على سلطة الدولة من جديد .

ويرى ماوتسى ــ **تونج** ، أبــرز ماركسى فى عهدنا ، ان هذا هو الخط التاكتيكى الذى ســارت عليــه البورجوازية فى المجر ، وأن البورجوازية التى أرادت الاستيلاء على ســلطة الدولة من جديد فى عام ١٩٥٦ ، تحركت أول ما تحركت من « نادى بتوفى » ..

ويبدو أن هذا هو الذى دفــع الماركسيين الصينيين الى شن الثورة الثقافية التى تجرى الآن ، ليتمكنوا من احراز الانتصار فى الجبهة الثقافية وعزل البورجوازية .

ولكن الثورة الثقافية بالنسبة للماركسيين ــ الذين يشيرون الى محتوى الثقافة السياسى ودور الثقافة فى الصراع الاجتماعى ــ غير مفهومة بدون الجماهير . ان الماركسيين يرون أن الجماهير هى التى تخلق التاريخ الانسانى تاريخ القيم المادية والروحية، وهى ثورية ، فهى لا تفقد فى مجــرى الثورة غير اغلالها .

ولهذا برزت الجماهير فى مســار الثورة الثقافية الصينية بصــــورة لم يسبق لها مثيـــل ، فهى تناقش وتنتقد وتثور وفى مجرى النقــاش والانتقاد والثورة ، تغير وتتغير وهذا هو ما يسميه ماو ــ صياغة العــالم الذاتى من جديد فى مجرى صــياغة العالم الموضوعى من جديد .

وهكذا يبدو أن الثورة الثقافية فى نظر الماركسيين مسالة غير ثانوية ، ولا ريب فى أنها غير ثانوية ، حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يشاركون الماركسية مفهــومها عن التــاريخ الاجتماعى .

بشير السباعى

لوحة الغلاف :



للفنان الروسى الشهير فاسيلى كاندينسكى (١٨٦٦ ــ ١٩٤٤) الذى ولد بموسكو والتحق بجامعتها لدراسة الحقوق ، ولكنه رحل الى ميونيخ لدراسة فن التصوير . وفى سنة ١٩٢٠ عين مدرسا للفنــون بجامعة موسكو ، ولكنه هاجر مع زوجته الى المانيا حيث مات بها عن ٧٨ عاما . ويتميز فن كاندينسكى بانه تعبير حى عن عصر قلق مشدود الى الماضى وأمجاده ، تواق الى المستقبل على الرغم مما فيه من متاهات. هذا العصر الفوار هو الذى سمح لكاندينسكى وزملائه من التعبيريين الالمان وعلى رأسهم مارك شاجاك وبول كلى . سمح لهم جميعا بخلق عالم مطلق يبتعد عن أصول الفن التقليدى بمقدار ما يقترب من روح العصر الحديث .